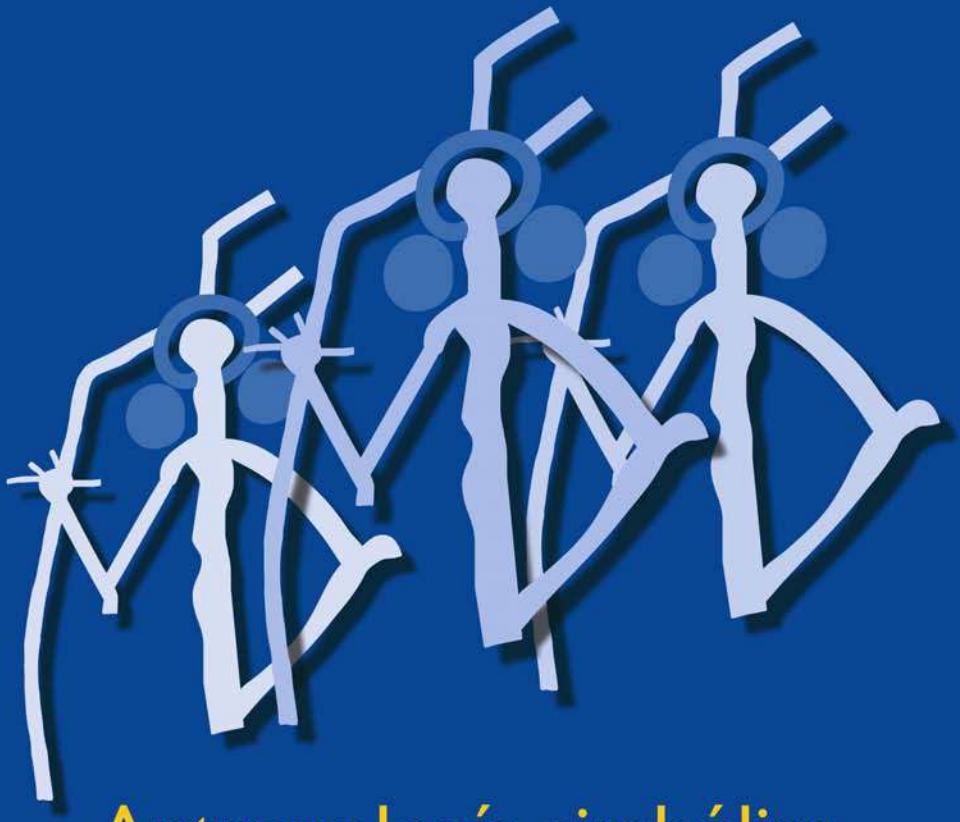
VI Coloquio Paul Kirchhoff



Antropología simbólica

Rafael Pérez-Taylor
editor

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas

VI Coloquio
Paul Kirchhoff

Antropología simbólica

VI Coloquio Paul Kirchhoff

Antropología simbólica

Rafael Pérez-Taylor
editor

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Coloquio Paul Kirchhoff (6a: 200? : Ciudad de México)

Antropología simbólica / Rafael Pérez-Taylor, editor.– México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

218p. : il. ; 17 cm.

ISBN ?????

1. Antropología, simbolismo.– México.2. Símbolos, ritualidad.– México. I. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. II. Pérez Taylor, Ed. III. t.

GN452.5 Biblioteca UNAM-IIA

Primera edición, 2011

Término de la edición 10 de octubre de 2011

D.R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Ciudad Universitaria, Coyoacán, México, D.F. 04510

ISBN: 978-607-02-1???-?

Ilustración de portada: reproducción de pintura rupestre de las cuevas del Cerro de la Proveedora, Caborca, Sonora.
Diseño de portada: Paola Almaguer Pérez

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

Índice

Presentación
Rafael Pérez-Taylor Aldrete 9

Antropología simbólica
Rafael Pérez-Taylor Aldrete 11

PRIMERA PARTE
ESTUDIOS TEÓRICOS SOBRE EL SÍMBOLO

La travesía de las fronteras. Paul Kirchhoff y la tradición filosófica alemana
Jacques Galinier 29

El símbolo y lo ausente
Lluis Duch 41

Del antroposimbólico al simbolólogo
Jacques Lafaye 63

Gilbert Durand o la cultura como dimensión simbólica
Blanca Solares 73

Experiencia del tiempo, proceso ritual y ámbitos de acción simbólica
Raymundo Mier 87

SEGUNDA PARTE
EL SIMBOLISMO DE MESOAMÉRICA

Elementos simbólicos de la resistencia en el área maya
María del Carmen Valverde Valdés 107

Conceptos emocionales en maya
Gabriel Bourdin Rivero 119

TERCERA PARTE
EL SIMBOLISMO DEL NORTE

Memorias de tiempos sagrados entre los pápagos de Sonora
Rafael Pérez-Taylor Aldrete 139

El simbolismo del movimiento chicano
Axel Ramírez 153

La barbarie retratada. Fines del siglo XIX-principios del XX
Jorge Chávez Chávez 163

Presentación

En el marco de las actividades académicas del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en específico en la especialidad de Etnología, se celebró el VI Coloquio Paul Kirchhoff con el tema de Antropología simbólica.

Este coloquio forma parte de la tradición de la especialidad de Etnología y en él se muestran los trabajos e investigaciones que se llevan a cabo, además de invitar durante estas celebraciones a especialistas de renombre en el ámbito nacional e internacional. Con esta perspectiva, se conjuntan trabajos etnográficos, etnohistóricos, etnológicos y antropológicos que dan cuenta del avance de nuestra ciencia, relaciones que llevan a establecer vínculos epistémicos y empíricos con otras ciencias afines, como pueden ser la historia y la filosofía.

De esta forma, los textos presentados son el resultado de distintas maneras de relacionarse desde la teoría, la metodología y las técnicas de investigación con el objeto de nuestro estudio: el símbolo, para denotar en su conjunto series de connotaciones que obtienen en su significación las posibilidades explicativas e interpretativas de la actividad simbólica.

En este sentido, las teorías y las propuestas empíricas se mueven en un espectro amplio de lo comprendido y entendido por la función simbólica para acceder a formas y contenidos que la construcción histórica y antropológica despliega ante la verosimilitud de los acontecimientos sociales. Lo que equivale a decir que en el conglomerado de evidencias plasmadas el símbolo es el articulador que permite a la sociedad materializar identidades, memorias, nacionalismos, mitologías y más elementos que argumenten el sentido de la diversidad cultural de cada espacio histórico.

En el entendido de que la diversidad cultural provee de grandes cantidades de producción de sentido y de elementos pragmáticos, las acciones locales se enriquecen con el intercambio que se desplaza en los diferentes tiempos y espacios, para que el sujeto social adscriba en su nombre el quehacer del símbolo, siempre y cuando forme parte de la movilidad de las sociedades, especificidad que permite a los signos enunciarse a través del acto de hacer presente la movilidad de eventos que marcan en el cotidiano las relaciones de unos con otros, juego de similitudes que formalizan en la cultura el entendimiento mutuo.

En el intercambio de saberes, las sociedades conjuntan el saber vivir para permitirse la vida en común, estar juntos, pensar y revivir el pasado bajo intenciones argumentales que conformen identidades, pervivencias en el espacio cultural y social. Dicha activación lleva al símbolo a convertirse en un articulador de las prácticas y hábitos que una sociedad manifiesta para sí misma y para con los otros.

El presente libro recorre en cada capítulo las interacciones que socializan en el sentido común la vida social, al tiempo de enunciar criterios académicos que van más allá de dicha actividad. Es decir, forma parte de la construcción intelectual de quien describe, para concretar desde su propia postura su relación con el símbolo y/por una antropología simbólica.

Rafael Pérez-Taylor Aldrete
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Antropología simbólica

Rafael Pérez-Taylor Aldrete
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Intenta dar nombre a unos estímulos imprecisos; y al darles un nombre los culturaliza, es decir, encuadra lo que era un fenómeno natural en unas rúbricas precisas y "codificadas"; o sea, que intenta dar a una experiencia personal propia, una calificación que la haga similar a otras experiencias ya expresadas.

Umberto Eco

Multiplicidad de formas y maneras se usan para enunciar un símbolo; sin embargo, en algo tenemos que estar de acuerdo. Éste es un marcador que ayuda al orden de la sociedad y la cultura a encontrar sentido por sus cosas, sean materiales o no, lo que nos conduce a pensar el símbolo como parte intrínseca de las instituciones que dan orden a principios fundamentales de organización, recorrido que va de la intimidad a lo privado y lo público, donde cada espacio es cruzado permanentemente por valores de uso y de cambio. Lo que equivale a decir que un símbolo existe en la medida en que una comunidad se lo apropia para intercambiarlo en su cotidiano, en un primer nivel, y en lo sucesivo toma rumbo en el orden de su institucionalización en el espacio de las interacciones que permiten un diálogo entre los distintos sujetos sociales para aglutinar a su alrededor las condiciones sociales de producción de sentido.

En el segundo nivel, se concretan las posibilidades de producir sentido en relación con el orden público, cuya materialización se representa en la identidad colectiva en uno de los ejes fundamentales que posibilitan la acción de las razones de estado, aunque también están contemplados otros niveles de la identidad y su diversidad, que sustentan en su orden la recreación de ideologías, creencias e imaginarios sociales que envuelven el sentir de la producción cultural. Movilidad que produce en la sociedad intercambios entre los diferentes participantes de la acción social, cuya finalidad es mantener la cohesión grupal alrededor de un evento determinado, estimula la pertinencia de su representación. Lo que

equivale a decir que la institucionalización de los acontecimientos queda manifiesta en el orden de cada evento dentro y fuera del orden del estado; el sentido común adquiere poder en el momento en que un saber se convierte en algo establecido, como parte de la vida en común, o dicho con otras palabras, en la invención de lo cotidiano.

Diversas formas y contenidos en el ámbito de la organización social dan al signo su carácter de símbolo, y sólo en la perspectiva de analizarlos en su doble vínculo podremos dar cuenta de que el significante y el significado establecen pautas de comportamiento que delimitan la acción de interlocución entre sí. Es decir, durante la acción se adquiere el sentido que hace presente el giro interpretativo[1] o explicativo,[2] según sea el caso; se relaciona un evento producido alguna vez en el pasado, en el hecho real o en el imaginario social con la retórica de su repetición concensuada; delimita las posibles relaciones admitidas socialmente para lograr su permanencia. El estar presente *in situ*, establece el vínculo vivencial que remite a saber que se está viviendo, movimiento determinante que formaliza la adquisición de los elementos argumentativos que dan cauce a la acción del símbolo para adueñarse del orden social.

Desde la perspectiva anterior, todo símbolo valida su existencia en el orden de un suceso memorable, que debe estar presente reiteradamente en la conciencia y la memoria colectiva de las prácticas culturales. Implementación de estructuras cognoscitivas que regulan el orden de las diferentes instituciones que se desarrollan en el espacio de las identidades; cualidades morales, éticas, festivas, culturales y políticas que coadyuvan a la organización interna de una sociedad, para delimitar sentidos de adscripción a un proceso dado que requiere de su presentación-representación metafórica para tener un lugar en el presente vivido. Las diferentes articulaciones producidas remiten siempre a un pasado común que regula en sucesión de acontecimientos la movilidad de las acciones, su devenir cambiante basado en la narración oral, en la actuación y representación de los sujetos sociales, para retener el pasado fundamentándose en experiencias directas o transmitidas por otros de viva voz o mediante la escritura de textos como soporte del hecho histórico.[3] Deslizamiento que habilita la permanencia del sujeto de la narración, cuya heurística

[1] "La interpretación permite una forma de comprensión de la que no podemos prescindir en la vida cotidiana: la comprensión de las representaciones, mentales y públicas y, por tanto, la comprensión de las personas. En el estudio científico de las representaciones, la interpretación es una herramienta tan indispensable como lo es la vida cotidiana" (Sperber 1999: 44).

[2] "Explicar una representación cultural es mostrar como se deriva del funcionamiento de unos mecanismos relativamente generales en una determinada situación… la explicación de las representaciones culturales tiene un aspecto teórico esencial: la identificación de los mecanismos generales en cuestión" (*ibidem*: 45).

[3] "El pasado existe en la medida en que sirve al presente; al registrar el pasado para después revivirlo y extraerlo del olvido, éste se regenera en un discurso que marca el presente bajo algún propósito en la vida social o en el ámbito científico. Es decir, el pasado es el momento por el cual un suceso se convierte en préstamo y

denota el estar aquí. A pesar de que se hubiera llegado a la producción de imaginarios sociales, la apropiación institucional regula la acción de la repetición, sea mediante la oralidad, la escritura, las imágenes o la actuación, de cualquier forma se está presente ante la activación de los actos acaecidos para mantener en el orden de las regularidades la sustentación de lo conmemorado.

Cada forma de estar presente alimenta el quehacer de la identidad colectiva para esbozar en el paisaje de las mentalidades y la cultura el sentido de pervivencia sobre la vida en común, elaboraciones que provocan en la materialización de los acontecimientos la construcción de espacios y tiempos vinculados con el lugar de conjunción humana. La reunión sirve para lograr la permanencia del grupo, de donde se desprende que existen diferentes motivos de inserción en el campo semántico de las marcas; identificaciones que buscan sentir niveles igualitarios para delimitar la regulación de quien legitima desde su propia construcción el principio de organización de lo que debe comunicarse, o bien, saberse en el sentido extenso y en el recorte del secreto y la iniciación de lo que se considera como digno de ser perpetuado por todos y/o por unos cuantos elegidos.

La movilidad que ocasiona el estar presente administra las cantidades de saber íntimo y colectivo para compartirse en el orden de la sociedad; el saber se selecciona y las retóricas del conocimiento aprueban procesos en la adquisición de modelos cognitivos que permitan apoyar la experiencia con la representación del acto suscrito. El intercambio producido hace manifiesto el lugar de la actividad como parte intrínseca de la cultura, y la sociedad en su apreciación se lo apropia para tenerlo como baluarte de un tiempo inmemorial promulgado en el ejercicio de su actualidad, su activación emerge como un proceso social que delimita en la certidumbre el acto de representación, cual si fuera el acto primigenio mismo. Una acción de la acción, que equivale a tomar en cuenta, para la repetición de lo sucedido como retórica y movimiento de lo sabido y perpetuado en el uso e intercambio de las culturas vivas.

El acto de enunciación es partícipe del presente vivido, lo que quiere decir que siempre, desde el presente, se hace presente la actualización de un evento dado. En este sentido, el pasado adquiere presencia a través de las retóricas narrativas que le permiten estar aquí de acto presente. Sin embargo, ésta no es la única forma de perpetuarse; como ya enunciamos, una es de viva voz en el acto de representación y construcción de los hechos sociales, mantener viva la tradición habla de las diferentes maneras de estar aquí. El siguiente paso es desde la escritura, en la producción discursiva que establezca conectores entre lo que no existe más y la necesidad de perpetuarlo, argumentaciones que denotan la necesidad de manutención intelectual, cuya producción realizada desde el presente y sin

---

circulación del presente, o bien, es producción y consumo del discurso en presencia de la sociedad solicitante del recuerdo" (Pérez-Taylor 2002: 241).

una comunidad viva que atestigüe la veracidad de lo narrado, sólo nos permite conformar nos con la verosimilitud histórica de lo dicho.

La historia como escritura del pasado[4] actualiza en sus signos la lectura que se tiene de lo que no existe, y el uso de las fuentes de primera mano se convierte en la evidencia primigenia en la representación de lo descrito, alcances y límites que en la escritura esbozan una tarea imaginaria en la constitución de lo narrado. Construcción de campos semánticos que elaboran la credibilidad de lo sucedido en la larga duración, donde permanencia y escritura necesitan de lectores que den crédito de lo descrito. Contexto que delimita el círculo de la creencia al número de lectores. Así, el pasado descrito se convierte en un artefacto del libro; el presente, paralizado y atrapado, queda estampado en sus páginas.

Los dos sentidos descritos con anterioridad dan al signo y sus símbolos un lugar en el pasado, como acto vivo y como reliquia. Mientras el primero se mueve y actualiza en medio de la actividad cultural de la memoria colectiva y la tradición, los expertos en la cultura intentan llevarlo por el camino de la escritura, a través de métodos de trabajo analítico, procesual o de cualquier otra forma. Éste se mantiene en la vida social como un acontecimiento que resguarda el pasado comunitario, estableciendo en la unidad un sistema de credibilidad para todos los participantes: vivencias, sucesión de hechos que permean la vida cultural de un grupo y los intercambios permanentes se llevan a cabo para ayudar a que se mantenga firme el sistema de creencias. Por otra parte, la escritura y sus posibles interpretaciones-explicaciones alimentan la producción libresca y los lectores recrean de diferentes maneras lo leído, como acervos individuales que sirven a la cultura de sus poseedores. Saber vivir, describir, escribir, leer son los articuladores de los símbolos que envuelven el sentido por la vida en la naturaleza, la sociedad y la cultura. En este sentido, oralidad, escritura y lenguajes alternativos permiten esbozar los símbolos en una sintaxis que ayude a esclarecer el comportamiento cultural de manera singular, digitalizar el mundo remite a convertirlo en signo, en infinidad de signos que se elaboran en las prácticas e intercambios sociales.

Signos y símbolos

Al establecer las pautas de comportamientos sociales y culturales requerimos de valores de uso y de cambio que nos ayuden a incorporar equivalencias entre el orden que se encuentra en la naturaleza y la cultura, como la determinación que sirve para encontrar acciones y fines para llegar a ellos. Condiciones sociales que posibiliten, en primera instancia, una comunicación directa y efectiva entre las partes, lo que relaciona un conocimiento com-

[4] "El discurso histórico vuelve explícita a una *identidad social*, no como 'dada' o estable, sino como *diferenciada* de una época anterior o de otra sociedad" (Certeau 1993: 62).

partido entre similitudes que responden a un entendimiento común sobre la misma razón, lo que conlleva a decir que para producir ciertos niveles de continuidad y legitimidad, es necesario tener puntos de acuerdo que sirvan de mediadores entre lo sabido, lo vivido y lo dicho. En este sentido, los puntos de concordancia se hacen presentes por compartir eventos del pasado comunes a los adscritos, movilidad que socializa intercambios entre los presentes.

Para lograr lo anterior, se debe tener desde el inicio una unidad mínima que sirva como punto de contacto. Ésta adquiere la convergencia de mediador-marcador ante el efecto del intercambio. Como acto deliberado entra en aceleración en el momento de su salida, para focalizar su efecto en la entrada a un espacio colectivo. La inserción en el espectro de la sociedad permite que se materialice su pertenencia a través del lenguaje, cuyo acto provoca la aparición de una estrategia que delimita su radio de acción; esto quiere decir que la unidad mínima se ha convertido en un signo, que marca, que enuncia un espacio de intercambios mayores y su convalecencia argumenta el sentido del símbolo.

El símbolo se convierte en una unidad distante en su apreciación e intrínseca en su fundamentación, en el sentido de un proceso digital que delimita la razón en el *logos*. Se construye una gramática del *corpus* simbólico que se alimenta de sus posibles intercambios, de donde su inserción en la vida institucional y cotidiana procesa el sentido de pertenencia y viabilidad recursiva. Pasado y presente diluyen la función de su arrogancia en las diferentes modalidades que puede tener en el tiempo. Es el momento de plantear como recurso la intermediación existente entre el hecho real y la capacidad que se tiene para reformularlo a través de una posible representación que se ajusta a las necesidades que tiene la sociedad para suscribirlo, inscribirlo en la vida diaria, institucionalizando las vivencias de quienes lo asumen como válido. Así, el símbolo se mueve en infinidad de posiciones que le ayudan a estar vigente, a preservar el orden que impone su sola aparición en el contexto de la realidad, ejercicio interpretativo que nos conduce por caminos de verosimilitud en el devenir de la cultura.

La organización de la actividad simbólica manifiesta en el orden un principio de certidumbre, que apacigua la inquietud de quienes ven, leen, sienten, viven y se conmocionan ante la función que legitima la capacidad de dar sentido por las formas de estar presente en comunidad, o bien, por estar alimentando en la identidad de la unión grupal. Desde esta perspectiva el símbolo debe atenderse, verse, leerse, interpretarse y explicarse; su marcador va más allá de las elucidaciones de quien no lo comprende. Al vivir los símbolos, éstos se encuentran en constante movilidad, en los diferentes espacios connotativos se preservan y su resguardo brinda seguridad en las múltiples asignaturas en que se ubican, y al quedar fuera de la regulación cultural desaparecen para transformarse en una base arcaica que da lugar a nuevas formas de representación; su desaparición habla de cómo han sido ineficaces sus signos, mismos que han pasado a convertirse en reducto del vacío.

La ausencia de un símbolo recuerda que su lugar ha sido ocupado por otro más prometedor y efectivo en su propia coyuntura; economía política[5] que manifiesta que los intercambios están a la orden de la actualización del hecho real. Ponerse al día habla de esa efectividad que se tiene para aceptar la movilidad de los eventos, cuya ejecución provee el renacer del enunciado. La continuidad busca en la larga duración su permanencia, lo que equivale a decir que nada cambia ni se mantiene estático en un mar de significaciones que ayudan a las identidades a mantener la calma. Acto de profunda repetición y dispersión en su manutención y, sin embargo, la certidumbre predica a cada momento que está asegurado el porvenir. De nuevo el tiempo intercede ante nosotros para asegurarse su lugar en la historia, como evento repetitivo en la producción de la vida cotidiana que debe innovarse en la invención de lo cotidiano, para tener en el tiempo la sujeción de los eventos recreados. Recurrir a este proceso hace presente la fragilidad del tiempo vivido como acontecimiento que debe ser recordado, no olvidado; éste se mantiene en el discurso simbólico de quienes creen en él. Asegurarse de esta forma ayuda a la estabilidad institucional a mantenerse firme, a sostener que el aparato funciona y su regulación denota la capacidad de paralización. Así, el símbolo da confianza y establece en la cultura un tiempo regulador de formas ideológicas que producen orden.

La aprehensión del símbolo únicamente se produce en la pervivencia de quien lo vive, para poderlo describir desde su interior o, en su contrario, en el exterior de su propia existencia. Es decir, la descripción marca el inicio de la comprensión a partir de un tiempo pasado, cuando quienes lo plasmaron ya no están entre nosotros: oralidades, escrituras, pinturas, figuras, imágenes, entre otras tantas manifestaciones, además de los remanentes que quedan en historias, etnografías, mitos, colores, escudos, seres de la naturaleza y del cielo, del mundo de los vivos y de los muertos. Cuanto se puede simbolizar en el orden de la vida, y cada momento puede ser paralizado en los recuerdos cuyas memorias sirven para atestiguar que el lenguaje plasma el querer estar aquí, mientras que en las memorias se allanan los vestigios del saber. De cualquier forma, aprehender conduce al camino digital del símbolo, ordenamiento coherente que da sentido de unidad a las retóricas que ayudan a esclarecer el misterio de la narración. Comprender lleva a interpretar el sentido de lo vivido para acercar el suceso a lo cotidiano, en una carga recíproca que delimite

[5] "El pensar, la estructura sintáctica que da forma y moldea las ideas se articula con conformaciones discursivas que enuncian, a través de la relación existente entre la figura y la imagen, el contenido de los signos. Esta construcción es lo que establece, en la creatividad de la mente, el saber decir y el saber hacer, como una estrategia continua en el curso de la vida, denotando en el proceso la estimulación de cada una de sus variantes posibles" (Pérez-Taylor 2006: 128).

lo entendido-permitido como un efecto del hecho real, lo que lleva a relacionar que el símbolo debe formar parte de las actividades culturales y sociales de un grupo.[6]

Al comprender ubicamos la construcción de un espacio-territorio real y narrativo que se alimenta de tiempos reales y discursivos, donde el sujeto a cada momento interpreta en el contexto de la cultura; no puede hacerlo en un terreno exclusivamente individual, tiene que recurrir a la experiencia social para producir un efecto comunicativo que sirva para entablar el diálogo entre las partes. Se debe acceder a un proceso de colaboración que denote reciprocidad en el querer decir, el acto recurrente se aprecia en la capacidad de su efectividad para entablar principios identitarios.[7] El esbozo desarrolla en el intercambio la viabilidad de poder estrechar una versión en el sentido de su significación, lo que conduce a la elaboración de interacciones culturales que sirvan de conectores, que a su vez identifiquen adscripciones fortuitas y políticas que elaboren en la cultura un sentido de similitud. Adscribir y suscribir sirven al símbolo para reconocer en el hecho real su cercanía con el discurso, elaboraciones que pretenden en el orden de las funciones prácticas el entendimiento procesual de los acontecimientos.

El presente está cargado de símbolos que devienen de eventos acaecidos en otros tiempos y que, sin embargo, permanecen en la memoria colectiva de sus poseedores. Articuladores que dan al tiempo actual un lugar de ubicación y legitimación para asignar en el intercambio la seguridad de su pervivencia. Sistemas de vidas compartidas que promulgan en sus actos la identidad de sus participantes, como la dialógica que hace presente en el tiempo los diferentes vínculos posibles entre el hecho real y sus interpretaciones. Movilización de actos sintácticos que mantienen la cohesión y la concordancia entre los implicados, para establecer en el sistema una doble articulación entre los diferentes procedimientos, el de estar y el de comprender, cuya selección produce en los intercambios el acercamiento condicionado al evento: ver para creer. En definitiva, estar presente en el acto de la vivencia o de la escritura da al símbolo su lugar en el sistema social como el aparato organizador del sistema de vida política, religiosa, histórica y cotidiana que se reproduce en las diferentes instituciones productoras de orden.

Las condiciones sociales dan continuidad al sentido del símbolo para denotar en su ejercicio el espacio de su efectividad, condicionante que conduce a funciones argumen-

[6] "Todas las sociedades se ven obligadas a dividir el espectro de la conciencia en secciones a las que (probablemente) se asignan nombres, de la misma manera que dividen el espectro del color de una manera u otra. Las comunidades humanas no son viables sin algún tipo de consenso (probablemente cuestionado) en torno a qué estados serán valorados y cuáles serán ignorados o denigrados" (Lewis-Williams 2002: 130).

[7] Podemos seguir por caminos que denoten por ejemplo: "emblema es un signo que indica la identidad de un individuo o de un grupo de individuos: el apellido, el escudo de armas, el atributo iconográfico son emblemas. Por el contrario, el símbolo no tiene como significado una persona física, sino una entidad abstracta, una idea, una noción, un concepto" (Pastoureau 2005: 10).

tativas que hacen prevalecer el estar presente a través de las pautas del comportamiento colectivo. De ahí su efectividad, lo que equivale a decir, en primera instancia, que la fuerza del símbolo reside en su capacidad para insertarse en el intercambio social, para legitimar su historicidad como producto de la vida en común, lo que nos conduce a focalizar lugares que brindan seguridad por el contenido del mensaje que emiten; cuyas variaciones son seleccionadas por diferentes públicos de recepción y audición, connotaciones que hacen presente la validez de lo enunciado.

En segunda instancia, y como consecuencia de la primera, todo símbolo y sus interpretaciones sociales están presentes en la medida en que los intercambios actualizan el sentido de lo sabido. Lo que significa que la insignificancia lleva a situaciones de ausencia de la actividad simbólica, escenificación que desaparece de la organización social, y en consecuencia no es posible su existencia, ya que desde siempre la civilización existe en la medida en que los articuladores simbólicos le dieron sentido al todo. Por ello, símbolo y civilización van de la mano por el camino de la cultura y de los diferentes lenguajes; esta sintaxis problematiza al mundo en su aspecto global y local, para digitalizar el tiempo narrativo en la creación de abstracciones que le ayuden a entablar una dialógica permanentemente. Sin embargo, queda pendiente si hay símbolo más allá del lenguaje, un primer acercamiento desde una base cognitiva y compleja postularía que en el espacio analógico el olvido produce recursividad y, con ello, nuevas formas de mantener cierta ordenación en la capacidad cerebral del sujeto y que por ahora no se puede extrapolar a una producción colectiva. En este nivel de producción colectiva estamos ante la mirada de la inteligencia artificial, que por ahora sale de nuestro objetivo principal.

Esbozar formas y contenidos que conlleven a la construcción ideológica y política de la actividad simbólica repercute en un primer acercamiento analítico que ayude a esclarecer la relación entre el signo y el símbolo, desglosando en su interior las premisas más allá de la conceptualización lingüística y que, por tanto, concatenan una propuesta antropológica en una perspectiva transdisciplinar. Es decir, los signos en movimiento, producidos culturalmente y bajo la aprehensión de un espacio histórico determinado, manifiestan en su representación la inserción simbólica, cuya hermeneusis conlleva en su naturaleza condiciones sociales que dan un sentido materialista, y su efectividad acerca al hecho real como acción discursiva.

La continuidad del espacio cultural permite al símbolo establecer un perímetro de legitimidad en la similitud para dejar la otredad fuera de contexto, relación que focaliza su lugar de residencia. Esta regulación desarrolla estrategias de sobrevivencia ante el embate de otros contextos culturales, filtrando, rechazando y aceptando lo que le da fuerza argumentativa, préstamos regulados por la presencia discursiva que delimitan el espacio de ingerencia en el orden de la organización social, posibilidad que emerge en el sentido interpretativo para desenvolverse y conformar las necesidades de la vida en común. El resultado obvio

se materializa enseguida a partir de la sucesión de los eventos que relacionan el símbolo con el acontecimiento social. En este sentido, los símbolos individuales pierden vigencia y sentido en la medida en que salen de la esfera que reproduce la cultura. Así, lo individual simbólico se convierte en la parte sustancial de un individualismo posesivo que va contra la organización social, socavando el derecho a la pertenencia y las identidades colectivas.

De esta forma, el signo produce y plasma argumentos sociales que delimitan el sentido por las cosas, en su ámbito material o inmaterial, para relacionar en los procesos civilizatorios la acción de la movilización colectiva. Existe un principio regulador que fortalece el sistema simbólico a partir de poder delimitar la función en la que debe moverse, articulación que relaciona los diferentes niveles de comportamiento, de lo superficial-formas a lo profundo-contenidos. En ambos casos la separación es arbitraria y epistémica según le teoría en la que se trabaje, pero en realidad uno no puede vivir sin el otro. La eficacia teórica se produce al analizar en un todo ambas relaciones, en donde las representaciones desempeñan el papel de la pertinencia simbólica, lo que equivale a decir que todo símbolo encuentra su lugar en el espacio y el tiempo en la medida en que sus accesos produzcan resonancia en el sujeto social. Es decir, todo sujeto en su posibilidad de existencia queda atrapado en un tiempo y en un espacio que marca la territorialización material e inmaterial del proceso de poder vivir.

$$\text{Signo} = \frac{\begin{array}{c}\text{Ideología}\\ \text{Forma}\\ \text{Significante}\end{array}}{\begin{array}{c}\text{Significado}\\ \text{Contenido}\\ \text{Política}\end{array}} = \text{Símbolo}$$

El quehacer del símbolo debe verse en una perspectiva materialista que conduzca a relaciones de clase, por una parte y, por la otra, a la pertinencia ideológica-política de la organización social, es decir, toda sociedad está atravesada por sistemas simbólicos que posibilitan el intercambio de saberes que deben compartirse en la formación de la vida mutua, movimiento que afirma distintos niveles de concordancia entre los iguales y denota ante la diferencia un principio de unidad que ayude a reforzar el sentido y la semejanza. Así el símbolo es el componente que posibilita el intercambio de saberes íntimos, privados y sociales que organizan la historia del pasado al presente, de la memoria colectiva al sentido, por el ahora como vínculo que relaciona el *logos* con la presencia de los que ya no están y que debe perpetuarse en la acción de los discursos que a su vez relacionan el pasado con lo vivido, estableciendo en el diálogo un compromiso de similitudes que

actualiza siempre dicho pasado para dejar huella de su presencia. El movimiento aclara las versiones que se tienen en el presente del evento, cuya narración, actuación, escritura y eventualmente conmemoración revela la eficacia del discurso argumentativo que ayuda al presente a producir identidades y memorias colectivas.

El símbolo, el discurso y las relaciones sociales permiten la materialización de los eventos y acontecimientos que desenlazan las vivencias de una comunidad determinada para desarrollar en su espacio la captación de un posible tiempo que se paraliza al contacto con el sujeto social. Es decir, en la incorporación de lo cotidiano, a través de la rutina o de lo excepcional, el acto de perpetuar encuentra su paralización en la mediación del mismo; sujeto y tiempo sirven para inmortalizar el proceso, cuya efectividad denota en el espacio de los hechos la capacidad que se tiene de estar presente. La movilidad del efecto producido manifiesta en el acontecimiento la recreación de otro momento, lo primordial basa su existencia en la capacidad colectiva de tener principio y fin de lo enunciado.

Símbolo, memoria y movimiento

El inicio de toda actividad humana se lleva a cabo en un momento primigenio que debe repetirse en algún otro posterior; esta movilidad establece pautas de comportamiento colectivo que implementan la necesidad de la repetición. La acción producida elabora un sistema de experiencias que deben concordar entre el evento y su reiteración; de esta forma, el recuerdo adquiere sentido, ya que se trae al presente vivido algo que ya no está presente. El movimiento ha producido formas de rescatar ese primer momento, los articuladores que posibilitan su existencia se regulan a través de algunas de las formas que tiene el lenguaje para hacerse presente: el habla, la escritura, el cuerpo, la figura y la imagen, entre otros.[8]

En este contexto, el lenguaje posibilita un primer nivel de acercamiento a los símbolos, como la adscripción que ayuda a la conformación de un constructo digital-sintáctico que posibilita campos semánticos en la producción de los recuerdos; vale decir que todo recuerdo conmemora un momento anterior y cuya repetición, aunque alejada cada vez de lo que en algún momento fue el hecho real, precipita en la producción de sentido la acción del estar ahí, como parte de esa eficacia simbólica, que hace reaccionar en su movilidad un tiempo ahora inexistente que se convierte en existente en la medida de su recreación. Este nivel de representación posibilita, por una parte, la recurrencia del proceso, mientras que, por la otra, hace posible la recursividad como un proceso dialógico que hace emerger la presencia de una narratividad en movimiento.

[8] "Los cuerpos profesionales no representan más que un caso particular entre agrupamientos reconocidos, y las comunidades de artes y oficios solamente una parte de los cuerpos profesionales" (Revel 2005: 198).

Lo anterior es la certificación de cierta incertidumbre que como constante tiene que dejar en la certidumbre la capacidad del poder convencer. Aquí el símbolo adquiere significación política para concebir en la memoria colectiva la adscripción de similitudes que buscan como fin último la unicidad. Es decir, el poder del símbolo,[9] a pesar de tener una multiplicidad de significaciones, radica en producir hegemonía, no obstante la presencia de la diversidad. Un signo puede ser visto de muchas formas, pero en su lectura se legitima ese nivel de identificación. Esta afirmación es producto de la capacidad que tiene la identidad colectiva para significar un proceso, las cargas ideológicas alimentan la diversidad y las políticas imponen la unicidad como la conjunción de esa efectividad simbólica que necesita el acto para poder ser representado. Si buscamos un nivel de equivalencia, la ideología se asienta en el nivel de formas retóricas que se encuentran en los significantes, recurrencia discursiva que permite un nivel de acercamiento diverso y poco probable de su demostración; mientras que en la base política el contenido adquiere posibilidades regulatorias del discurso, establece parámetros de concordancia para encontrar en la evidencia el contexto real de un proceso. De esta forma, el vínculo existente en ambos sentidos produce el simbolismo como una conformación de la memoria colectiva, donde el hecho real y el imaginario social adquieren verosimilitud.

La confluencia simbólica permite que la cultura establezca una continuidad de signos para materializar en la memoria colectiva principios de pervivencia entre comunes, para legitimar en el seno del discurso la capacidad de subsistir en el nivel de la tradición o de la historia. En ambos casos surge la institucionalización del saber para legitimar el orden del poder, de quien emite, produce y mantiene el discurso de lo enunciado, sea bajo cualquiera de sus manifestaciones. Es la posibilidad de mantener en lo cotidiano y en la vida institucional el arte de la memoria colectiva, por su efectividad simbólica, para hacer aparecer y desaparecer los eventos que alguna vez tuvieron lugar en el ámbito del hecho real o del imaginario.

El lugar de resguardo del símbolo en un espectro mayor al de la memoria es el sistema de creencias, lugar donde lo sagrado y lo profano comparecen ante la conformación de las actividades vivenciales, emocionales y festivas, todas en el marco institucional de una funcionalidad activa que alimenta el *corpus* de la ideología y la política. Dicha insertación en la vida de una sociedad regula los intercambios, los procesos y las diferentes manifes-

[9] "El simbolismo pone de relieve una doble propiedad: por un lado, pertenece a un régimen de violencia intrínseca, de lazo fuerte entre sentido y figura, lo que por otra parte da cuenta de la universalidad y del carácter invariante, generalmente atestiguado, de los símbolos; pero, por el otro, conoce un régimen de libertad interior, de juego, de margen, que facilita precisamente la creatividad simbólica y permite individualizar los procesos de interpretación. El simbolismo es pues, a la vez, para retomar el vocabulario de S. Freud, un proceso 'libre', en el cual todas las conexiones no están trazadas de antemano. El pasaje en lo simbólico entre lo sensible y lo inteligible puede entonces ser pensado a la vez como una vía recta y como un laberinto"(Wunenburger 2002: 45).

taciones que pueden y deben sostener el aparato de las identidades. En este sentido, los símbolos se mantienen vigentes en la medida en que el valor de cambio les permite subsistir, denotando en el discurso la capacidad de asimilación al contexto del hecho real.

El símbolo, el hecho real y su perduración son los elementos que dan a las creencias un proceso de continuidad, y el discurso en acción remite a la conformación de las instituciones. Con ello, se establece el orden que permite organizar y clasificar la vida cotidiana como una continuidad que asegura el proceso civilizatorio. La conformación del orden da al símbolo su lugar en las identidades colectivas; como parte de su eficacia en la conciencia social cultiva los diferentes espacios de concordancia entre los imaginarios y los eventos reales, configurando y regulando el derecho a la pertenencia de los sistemas que regulan el estar dentro de un grupo, donde la mistificación del origen, la lengua, la historia y la tradición sostienen todo el aparato institucional.

El símbolo construye la figura de la similitud, al igual que la diferencia a través de clasificaciones fundamentadas en simetrías y asimetrías, para dar sentido a las imágenes de la unicidad y de la otredad; en consecuencia, esto sirve para relacionar en la esfera de los intercambios la capacidad de estructurar argumentos y retóricas que soslayen principios reguladores del orden de la vida social. Lo anterior sirve para acatar y promover el orden simbólico, para promover resultados que dejen en el terreno de la realidad palpable su propio ejercicio. Esto significa que para que un símbolo sea eficaz debe estar presente: el que no se usa tiende a desaparecer o a transformarse para sobrevivir, lo que equivale a poner en el orden de la sociedad la opacidad del símbolo, para buscar transparencia en el nivel de las interpretaciones y de las explicaciones –a excepción de los lenguajes herméticos que son para unos cuantos elegidos, cuyo secreto tiende a transfigurar el hecho real y mítico por no formar parte de la vida en común.

El símbolo emerge para sostener el sistema de comunicación social y cultural, ejercicio que lo remite a relacionar el cotidiano con los eventos importantes del pasado y del presente, sirve para regular el sistema teleológico y nemotécnico de la memoria, lugar donde se localizan los espacios de las imágenes, las figuras y los discursos. En la búsqueda de su continuidad se convierte en un articulador político para producir el efecto deseado, construyendo con ello la relación de causa-efecto en la organización de los diferentes procesos organizativos de la producción de cultura.

La base de la organización en el orden del sentido común y de la vida en común da al símbolo un respiro de sobrevivencia comunitaria para hacer presente ante todos que su eficacia y manutención es propiedad de la sociedad y la responsabilidad que se tiene forma parte del sostenimiento institucional como la esfera de los diferentes intercambios que proveen al *logos* su lugar en la memoria colectiva. Así, el símbolo y sus diferentes interlocuciones son el resultado de producir la cultura.

Referencias

AUGÉ, MARC
1993 *El genio del paganismo*, Muchnik, Barcelona.

BATESON, GREGORY
1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires.

BEANEY, MICHEL
2003 *The frege reader*, Blackwell, Oxford.

BLUMENBERG, HANS
2003 *El trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona.
2004 *Salidas de caverna*, Antonio Machado, Madrid.

BOURDIEU, PIERRE
2002 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México.

CAMPBELL, JOSEPH (ED.)
1989 *Man and time*, *papers from the Eranos,* Yearbooks, Princenton University Press, Bollingen Series XXX-3, Princeton.

CERTEAU, MICHEL DE
1993 *La escritura de la historia,* Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, México.

CIRLOT, JUAN EDUARDO
1997 *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid.

CLASTRES, HÉLÈNE
1993 *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*, Ediciones del Sol, Serie Antropológica, Buenos Aires.

CLASTRES, PIERRE
1993 *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Ediciones del Sol, Serie Antropológica, Buenos Aires.

Douglas, Mary
1998 *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona.

Eco, Humberto
1973 *Segno*, Instituto Editoriale Internacionale, Milán.

Fontana, David
1993 *The secret lenguaje of symbol*, Pavillon, Londres.

Garrido, Manuel
1989 *Lógica simbólica*, Tecnos, Madrid.

Gibson, Michael
2006 *El simbolismo*, Taschen, Colonia.

Halbwachs, Maurice
1968 *La memoire collective*, Presses Universitaires de France, París.

Izard, Michel y Pierre Smith
1979 *Le fonction symbolique*, Gallimard, París.

Juillerat, Bernard
2001 *Penser l´imaginaire. Essais d´anthropologie psychanalytique*, Payot Laussanne, Laussanne.

Lewis-Williams, David
2002 *The mind in the cave. Consciousness and the origins of art*, Thames & Hudson, Londres.

Lombardi Satriani, Luigi M.
1996 *Nel labirinto. Itinirari metropolitinai,* Meltemi, Roma.

Lizcano, Emmanuel
1993 *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Gedisa, Barcelona.

Pastoureau, Michel
2005 *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Sevil, París.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL
2002 *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México.
2006 *Anthropologias: avances en la complejidad humana*, SB, Buenos Aires.

REVEL, JACQUES
2005 *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Manantial, Buenos Aires.

REYNOSO, CARLOS
1993 *De Edipo a la máquina cognitiva. Introducción crítica a la antropología psicológica*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
2006 *Antropología de la música. De los géneros tribales a la globalización, tomo I, Teorías de la simplicidad, tomo II: Teorías de la complejidad*, SB, Buenos Aires.

SPERBER, DAN
1974 *Le symbolisme en général*, Herman, París.
1999 *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Giangiacomo Fertrinelli, Milán.

WARBURG, ABY
2005 *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Alianza, Forma, Madrid.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
2002 *La vie images*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

YATES, FRANCES A.
1972 *L´arte della memoria, con uno escritto di Ernst H. Gombrich,* Giulio Einaudi, Turín.

YEATS, WILLIAM BUTLER
1977 *Mitologías*, Felmar, La Fontana Mayor, Madrid.

Primera Parte

Estudios teóricos sobre el símbolo

La travesía de las fronteras. Paul Kirchhoff y la tradición filosófica alemana

Jacques Galinier

La antropología está en crisis; su muerte, próxima. Hemos escuchado esta profecía mil y una veces. La diferencia es que la antropología actual ya no es el monopolio de los antropólogos, nos guste o no. Lo que aparentemente sería una ganancia en términos topológicos –de apertura de un espacio de investigación del lado de la historia, de la literatura o de la estética– resulta ser una pérdida a nivel del rigor conceptual y de la solidez de lo que permanece; su base inquebrantable, el trabajo de campo. Si todo puede ser "antropología de algo", debemos reflexionar en serio sobre este desgaste semántico que nunca han sufrido los términos "etnografía" o "etnología", incluso cuando se consideran subdisciplinas, tales como, por ejemplo, la "antropología lingüística" o la "antropología simbólica". El dilema de fondo sería el siguiente respecto a la antropología clásica: o se fosiliza y se encierra en un gueto, o desaparece en el *maelström* de la globalización.

La solución tal vez consista en reconsiderar el papel de la filosofía dentro de una teoría del conocimiento renovada, abierta sobre las ontologías de las sociedades no occidentales. Pero ¿por qué reintroducir esta vieja materia –la filosofía– en un debate sobre la antropología de hoy, si tuvimos que pelear tantos años en contra de ella hasta descalificarla ante nuestros estudiantes, para que no "parasitara" el trabajo de campo? La cuestión es: ¿debemos separarnos de ella o integrarla dentro de un nuevo marco de reflexión común? ¿Cuál es el buen uso de esta disciplina hoy en día, como lo argumenta Lévi-Strauss en *L'homme nu* (Lévi-Strauss 1971) o en su apreciación de las recientes teorías del parentesco (Lévi-Strauss 2000: 713-720)? Para desarrollar esta demostración, partiré de una breve referencia a Kirchhoff. No para embalsamar una vez más su persona –puesto que esto ha sido realizado por especialistas de su obra, entre los cuales no me ubico– sino para reflexionar sobre su trayectoria de vida, contemplando la cuestión, muy de actualidad, de la transnacionalización de las ideas, con referencia a la tradición filosófica alemana. Lo que me llama la atención es cómo la historia personal de Kirchhoff lo llevó a contemplar problemáticas muy alejadas de su formación de origen y cómo los sucesivos *twists and turns* de sus perspectivas teóricas pueden inspirar nuestra reflexión para el futuro.

El trabajo de campo: ¿una exigencia obsoleta?

Detengámonos un rato sobre la crisis de la antropología. Actualmente, las condiciones mínimas de respeto de su metodología ya no están reunidas. La disciplina está siendo atacada de muchas partes, y en particular lo que podríamos llamar su credo, la restitución más exhaustiva posible de saberes colectivos. Estos saberes están ubicados tanto en el espacio como en el tiempo de esas pequeñas sociedades que permanecen, como diría Bourdieu, nuestro "capital simbólico"; tribus, comunidades, barrios, etcétera. Están almacenados desde hace más de un siglo en la gran enciclopedia de los pueblos que sigue siendo el orgullo de nuestra etnografía. En esta vuelta del milenio, en distintas partes del mundo, los mismos interlocutores del antropólogo se han vuelto proveedores de exégesis inspiradas en el conocimiento académico, mediante el reciclaje y la recombinación de informaciones a través de sus propias categorías culturales... que comparten cada vez más con los hijos del Primer Mundo. Esta realidad perturbadora la encontramos en el Continente Americano, en particular en los lugares de expresión de una mística tipo *New age* que se está desarrollando de manera exponencial (Galinier y Molinié 2006).

Pero en esas condiciones, ¿qué se puede pensar de un objeto cuyas dimensiones intrínsecas remiten de manera simultánea a lo local y a lo global? La cuestión de las fronteras, en términos geográficos, o de una disciplina a otra es un clásico de los simposios, como por ejemplo en México a raíz del V Coloquio Paul Kirchhhoff (Salas Quintanal y Pérez Taylor 2004). En verdad, el punto que quiero enfatizar aquí es el de la búsqueda del contexto, en el cual la cuestión de las fronteras se ha vuelto uno de los temas claves de la epistemología contemporánea. De hecho esta "revolución" no es realmente una novedad. Justamente la tesis que trato de defender es que la "vuelta cognoscitiva", para llamarla así, tiene en realidad su génesis dos siglos atrás, en un momento clave de la historia del pensamiento europeo, en territorio alemán ¿Pero por qué, entonces, sacarla del polvo de los archivos, si no estamos aquí en una reunión de germanistas o de especialistas de las Luces? Esta interrogación permite definir mejor los retos que plantea la exploración de los espacios más atractivos de la investigación en antropología, es decir, lo que se refiere a las expresiones culturales del psiquismo, de los procesos sensoriales y cognoscitivos.

Durante su historia, la antropología tuvo que batallar constantemente para imponerse como ciencia descriptiva y defender su perímetro de investigación. Cuando empecé la carrera, hace casi cuarenta años, no se discutía este monopolio. Existían espacios indígenas, métodos de encuesta –que no habían cambiado básicamente desde las *Notes and Queries on Anthropology* (1874)–, la observación participante, un tipo de relación asimétrica investigador/informante. Nuestros archivos etnográficos se limitaban a algunas notas de campo, las monografías de comunidades, los gruesos volúmenes del *Handbook of Middle American Indians* y punto. Después de esta etapa, la teorización pasó a considerarse como

un valor adicional, opcional, en función de los paradigmas en boga. No obstante, existía un consenso mínimo a partir de esta base, que imponía una verdadera "autoridad monológica", según Clifford (1983: 118). Sin embargo, hoy en día la antropología se tiene que cuestionar como "actividad", como *Tätigkeit* en el sentido que Wittgenstein otorga a la filosofía en el aforismo 4. 112 del *Tractatus* (1984: 114). Este cuestionamiento es necesario en tiempos en que se manifiesta una revolución completa del paisaje epistemológico de las ciencias sociales. Se impone no solamente una visión transnacional de los objetos, sino también de las metodologías. Esta postura inédita, en busca de una nueva ciencia del hombre, nos obliga a efectuar una visión retrospectiva, para contestar el reto de la tendencia más radical en la antropología mundial del tercer milenio, la cual se considera como un nuevo ramo de las neurociencias, una disciplina "dura", que pone en duda hasta la validez del mismo concepto de cultura… Un concepto que permanece en la base de toda nuestra reflexión. Evidentemente, debemos seguir desarrollando nuestras problemáticas respectivas en términos regionales: siguen siendo válidas las orientaciones de la antropología africanista, indianista o del mundo árabe, entre numerosas otras, pero la necesidad de buscar confluencias se está imponiendo cada vez más. De nada sirve oponer las disciplinas "ecologistas" –geografía y etnografía, entre otras– y las "mentalistas", que serían la antropología y la psicología como ramo de las neurociencias. Creo sinceramente que debemos mantener el contacto de manera simultánea con estas dos grandes autopistas de la investigación. Sin embargo, esta postura implica, como vamos a ver, una travesía por el paisaje de la filosofía del siglo XVIII.

Ejemplaridad del itinerario de Kirchhoff

Lo que me llama la atención es la incertidumbre entre los redactores de enciclopedias en cuanto al estatus científico de Kirchhoff, como lo refleja la electrónica Wikipedia (en su versión inglesa), la cual reza así:

> Paul Kirchhoff was a German philosopher born in the city of Horste in 1900 and died in 1972 in Mexico City. He studied at the University of Berlin and specialized in Mexican ethnology. He was the co-founder of the National School of Anthropology and History in 1938. He was a researcher at the Universidad Nacional Autónoma in Mexico. Kirchhoff defined the concept of Mesoamerica for the study and classification of the ethnography of the Mexican region and for that of Central America. He contributed important research in the study of Mexican cultures.

La versión alemana señala que "Paul Kirchhoff (* 1900 in Horste, † 1972 in Mexiko-Stadt) war ein deutscher Philosoph und Anthropologe".[1] En español, Paul Kirchhoff, aparece como "filósofo alemán", pero lo más curioso es que los redactores lo ubican directamente en la continuidad de pensadores contemporáneos de Kant, como Krause (representante del "racionalismo armónico", inspirado en el "Chino de Königsberg", diría Nietzsche), o de Knutsen (profesor de Kant y también de Hamann). En la versión francesa, se hace casi exclusivamente referencia al término *Mesoamérica* propuesto por "el antropólogo alemán Paul Kirchhoff" en los años 40. Pasando a la *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (1996) Kirchhoff figura como "antropólogo alemán conocido por su trabajo de 1927 sobre terminologías de parentesco, que anticiparon los trabajos de Murdock y Lowie y como fundador de la Escuela de Antropología en México".

En verdad, esta confusión en la atribución de un estatus científico estable a la persona de Kirchhoff fue lo que me incitó a reconsiderar mis anteriores reflexiones sobre el trasfondo de la tradición filosófica alemana, su irradiación en el mundo de las ciencias sociales y su vigencia actual. Lo mismo que Kirchhoff o Boas habían sido atraídos por las culturas de América, ahora en sentido contrario, me parece necesario reconsiderar la herencia intelectual del viejo continente, no como una base de estudios etnográficos (¡aunque sería de lo más útil para nosotros mexicanistas!), sino a través de esta reconfiguración de la teoría transcontinental, de su "mestizaje epistemológico". Se impone un regreso en términos de espacio y de tiempo, es decir, contemplando la época de la *Aufklärung* como un momento decisivo de la historia de la antropología y preguntarnos si no estamos viviendo una nueva época de las Luces, como lo sugiere, en Alemania precisamente, la explosión de estudios sobre la historia de la disciplina desde hace una década (Regenspurer y Zantwijk 2005; Garber y Thoma 2004; Niekerk 2005; Nowitzki 2003). Más aún, Bowie no vacila en afirmar que las concepciones actuales de la subjetividad, de la ciencia, de la estética o del lenguaje –hasta el *linguistic turn* de la filosofía analítica– tienen todas sus raíces en la tradición filosófica alemana del siglo XVIII (Bowie 2004). Considerar los objetos de manera holística es un resultado duradero del pensamiento alemán de esta época, también estudiarlos dentro de su contexto, a través de su dimensión cultural (*ibid*: 8-10).

Ahora quisiera mencionar otros criterios que me incitaron a contemplar la cuestión de la tradición filosófica alemana a partir de esta referencia subliminal a la obra de Kirchhoff. Sabemos que el siglo XVIII y precisamente la *Aufklärung* han sido momentos decisivos para

[1] Con los comentarios siguientes: "Er studierte an der Humboldt-Universität Berlin und spezialisierte sich in mexikanischer Ethnologie. 1938 war er der Mitbegründer der Nationalen Schule für Anthropologie und Geschichte in Mexiko-Stadt. Er forschte an der Universidad Nacional Autónoma vom Mexiko-Stadt, wo er bedeutende Forschungsergebnisse über die mexikanischen Kulturen hervorbrachte. 1943 führte Kirchhoff den Begriff Mesoamerika für die Klassifizierung ethnographischer Phänomene im einen vielfältigen und dynamischen Kulturraum nach dem Cultural-Area'-Konzept der US-amerikanischen cultural anthropology".

la fundación de la etnografía, de la antropología física, de la psicología, de la medicina. Pero también ha sido el periodo donde se establece una historia intelectual común entre Francia y Alemania, debido a la circulación constante de las ideas de un lado a otro del río Rin. Voy a considerar una sola vertiente, la alemana, y no la francesa, porque paradójicamente es la que conozco mejor, y además para evitar cualquier tentación chauvinista... En una palabra, los malentendidos entre las dos corrientes han sido constantes y son un rasgo recurrente de la historia de las ideas filosóficas. Es cierto que las crisis de las epistemologías han facilitado la migración de los conceptos de una orilla a la otra del Rin, pero al mismo tiempo han oscurecido su sentido básico. Por eso me parece tan importante la evolución del panorama académico alemán en las últimas décadas del siglo veinte.

Como lo subraya I. Stellrecht, la etnología interpretativa, tal como se concibe en los países germánicos, revela influencias cruzadas de Dilthey, como de Husserl, de Heidegger y Gadamer, en particular en cuanto al fenómeno de percepción (*Wahrnemung*) y sus requisitos (Stellrecht 1993: 38-39). Sigue insistiendo sobre la explotación rigurosa de los datos empíricos y la coherencia entre método y teoría, aunque como lo reconocía T. Schweizer, las tradiciones nacionales tienden a borrarse dentro del programa general de la disciplina (*ibid:* 106). En algunos campos, esas tradiciones se mantienen con mucha fuerza, como en la museografía. La etnología, una disciplina provincial y ornamental (*Orchideenfach*), se está transformado en una materia en boga. Stagl subraya, a propósito de la génesis de la antropología germánica, el papel de la exégesis bíblica protestante y de los dos conceptos clave del idealismo alemán: *Verstehen/Auslegen*, comprender/interpretar. Éstas serán las fundaciones a partir de las cuales Dilthey remodelará el programa de las *Geisteswissenschaften* (Stagl 1993: 15). El mismo Stagl propone una fusión de la etnología y de la *Volkskunde*, consideradas como una hermenéutica intercultural, que podría converger en una "ciencia empírica de las formas culturales y sociales". Schmied-Kowarzik contempla esta conexión con la disciplina filosófica a partir de Herder, Humboldt, Marx hasta Habermas (Schmied-Kowarzik 1993: 51-90). Lo que le preocupa es la posibilidad de la construcción de una teoría antropológica del conocimiento, en relación con el neokantismo de Cassirer. Por su parte, Knorr-Cetina considera la especificidad de la etnometodología que haría de la etnología una macrociencia con una focal microscópica. Acerca del "cómo" de la producción y de la reproducción de las sociedades, el autor argumenta a favor de una nueva vía, hacia "una teoría general de la pragmática cultural" (*ibid:* 167-182). Recordemos que en todos los países germánicos, el relativismo cultural sigue siendo el pendiente del historicismo: está genéticamente ligado con él, como lo señala Szalay: un historicismo cuya metodología y filosofía, lejos de ser únicamente dependiente de la ciencia histórica (*Geschichstwissenschaft*), mantiene contactos estrechos con las humanidades (Szalay 1993: 233-253). No obstante, existe actualmente una tendencia, con divergencias nacionales al respecto, hacia una historicización de la etnografía. Hasta hoy, la antropología germánica

mantiene una sólida tradición historicista y especulativa forjada a partir del criticismo –desde Kant hasta la escuela de Marburg– de la fenomenología husserliana, del marxismo en versión "francesa" en la ex RFA y leninista en la ex RDA. También la influencia anglosajona es creciente, mientras que en Estados Unidos la hermenéutica clásica alemana se ha vuelto un fenómeno de moda (al igual que la supuesta *"French theory"* de Foucault y Derrida), como lo había sido la escuela de Frankfurt. Sin embargo, tenemos que recalcar el proyecto ambicioso de una *Allgemeine Kulturwissenschaft* que nunca ha interrumpido el diálogo con los filósofos para no perderse en el exotismo etnográfico o en el universo cerrado de la historiografía local.

Ahora nos queda la gran cuestión del relativismo cultural. El concepto de *Exzentrizität* es particularmente interesante porque desde la Segunda Guerra Mundial, el tratamiento alemán de la alteridad ha sido particularmente doloroso en el nivel teórico, por la mirada constante y no siempre benévola de los demás países europeos. Una reciente obra de Heike Kämpf, *Die Exzentrizität des Verstehens,* permite entender la aprehensión actual del relativismo cultural en el campo de la filosofía (Kämpf 2003). La autora propone reexaminar el concepto de "comprehensión hermenéutica" en los trabajos de Plessner, entrando en las disputas actuales sobre el estatus del extranjero a partir del *Selbstverständlich* de la vida cotidiana, lo que implica una toma en cuenta de la experiencia de campo. Kämpf considera que la etnografía tiene una larga relación con la hermenéutica por medio de las encuestas y de todos los documentos que los filósofos pueden explotar, pero considera que nuestra disciplina no utiliza mucho su potencial "crítico-hermenéutico". Entonces, propone explotar esos documentos para profundizar el concepto de comprehensión bajo su forma reflexiva, para permitir la participación de la etnografía en el "porvenir filosófico". Es decir, que hay que ir más allá de la "experiencia textual" de Clifford, insuficiente según ella, para descubrir la dimensión crítica de esta autorreferencialidad. La etnografía, como la hermenéutica, tiene como característica mayor, según Kämpf, un tipo de destabilización del concepto de comprensión. Una coyuntura que va a permitir, en sintonía con la metodología de Plessner, "restituir la captura del sentido en la estructura de la posición excéntrica" (Kämpf 2003). Aquí recordemos otra vez que la filosofía alemana de la posguerra ha sido literalmente "acosada" por la cuestión de la alteridad, hasta el punto de haber conceptualizado una subdisciplina de la antropología llamada *Xenologie,* término, si no me equivoco, totalmente desconocido en otros países del continente (*cf.* Galinier 2005).

El nuevo conflicto de las epistemologías

Regresemos a la herencia filosófica de la *Aufklärung* y a su impacto en la antropología de hoy. En el caso de Francia, sabemos que la recepción de Kant ha conducido a una

lectura psicologizante de las categorías, en la versión del "espiritualismo ecléctico". Será, paradójicamente, el origen de la teoría sociológica de las categorías de Durkheim, a través de la cual regresó a pesar suyo a la letra del proyecto kantiano. En cuanto a la segunda gran figura de la antropología de esta época, Herder, su recepción en el país galo ha sido difícil, por varias razones: la insuficiencia de las traducciones, un desconocimiento del concepto de *Volk*, confundido de manera abusiva con un nacionalismo de Estado (Galinier 2006b: 144). Además, el viejo fondo anticlerical de las Luces había llegado a una apreciación deformante de la *Auflkärung*; nacida de la tradición leibniziana, la cual había integrado el legado del protestantismo en un nuevo régimen de la razón, al servicio de un pensamiento universal. Fue un curioso malentendido, de los dos lados del Rin, a pesar de que los dos bandos estaban comprometidos en un mismo combate en contra de cualquier tipo de dogmatismo (*idem*).

La génesis de la antropología, en el siglo XVIII, no se puede entender sin hacer referencia a esos dos pensadores, Kant y Herder, en particular al Kant precrítico, como lo hace Zammito en *Kant, Herder and the Birth of Anthropology* (Zammito 2002). Su libro empieza con las divergencias entre los dos hombres acerca de la filosofía y de la antropología, diferencias que tuvieron repercusiones sobre el destino de la *Aufklärung*, y de las orientaciones de la antropología alemana posterior. En el siglo XVIII, sus presupuestos, tanto del lado de la teología como de las ciencias naturales, tuvieron un peso decisivo en cuanto a la afirmación de su destino nacional. Además, en el contexto alemán, la antropología filosófica siempre ha estado presente en el horizonte intelectual de la época y nunca ha dejado de estar dividida entre, de un lado, la cuestión de las formas *a priori* de la sensibilidad y, del otro, de los comportamientos modelados por el aprendizaje, el modo de vida de la gente. Esta disputa se ubica exactamente en medio del conflicto entre Herder y Kant (Galinier 2006b: 145).

De Scheler hasta Gehlen, pasando por Plessner, Litt, Rothacker y Portmann, la antropología filosófica alemana toma sus raíces directamente de la crítica del racionalismo y de las filosofías de la existencia de Herder y Dilthey, crítica que se une en la obra de Herder con una creencia en el progreso y, al contrario de Hegel, en la especificidad de los pueblos. En Alemania, los conflictos en torno a la antropología están ligados, desde un principio, a un desacuerdo en cuanto a su reto programático, el de una ciencia del hombre en construcción, y no a un tipo de teorización a partir de un modo empírico de acercamiento a la diversidad de las culturas, a pesar de una influencia británica muy fuerte, la de Hume y Locke. Britta Rupp-Eisenreich recuerda que la ubicación de las ciencias dentro de las fronteras geográficas es un fenómeno relativamente reciente y que la historia de la antropología remite a problemáticas europeas en su conjunto.

Considero que el retorno de Kant en la historia de la antropología está cambiando el actual paisaje epistemológico y plantea un nuevo reto para el futuro. Su retorno y el

de figuras mal conocidas entre sus contemporáneos atestiguan la vitalidad de la reflexión intelectual en esta época en torno a cuestiones tan fundamentales en la investigación actual como la de las cadenas causales entre psicología y fisiología, afectos y cognición, ciencias de la vida y ciencias de la sociedad (Galinier 2006a: 497-504). Los avances del otro lado del Rin deben ser mencionados respecto a dichas problemáticas de fines del siglo XVIII. En particular la primera antropología de Kant puede ser descifrada gracias al aporte de Herder. Ellos marcaron definitivamente el destino del pensamiento antropológico y de la "filosofia popular", junto con la influencia de Rousseau, que podemos reconocer en las observaciones sobre lo bello y lo sublime.

Para esta época, es indispensable hacer hincapié en la deuda de los filósofos alemanes respecto al pensamiento francés: Buffon, Maupertuis, Diderot. Pero también con la filosofía británica: Bacon, Locke, Hume, subrayando la enorme influencia de la psicología empírica. Esto es igualmente constatable en la combinación del modelo médico de la psicología fisiológica, el modelo biológico del alma animal, el modelo pragmático o conyectural de la teoría histórico-cultural, el modelo psicológico literario de la "nueva novela" (Goethe) y el modelo filosófico de la psicología racional (Zammito *op. cit.*: 220-221). Todos esos ramos convergen en dirección de una ciencia unitaria de la naturaleza, encapsulando la cuestión de la relación cuerpo/espíritu, humana y una disciplina literaria del conocimiento del hombre. De hecho, son los médicos filósofos (Unzer, Struve, Krüger) y los autores del programa de Göttigen, orientado hacia una investigación empírica sobre la experiencia humana, los pioneros de la antropología germánica en el siglo XVIII. Sus representantes, Feders y Meiners, van a atacar la filosofía kantiana después de la "vuelta crítica", como lo hará Platner, influenciado por los modelos neurofisiológicos que buscaban el alma en el cerebro. De este modo, lógica y psicología serían inseparables, posición adoptada por Herder, pero insoportable para Kant (*idem*).

Por cierto, Herder y Platner resultaron ser las más grandes figuras de la antropología empírica germánica del siglo XVIII y no solamente los padres del criticismo. Para Herder, la génesis del discurso antropológico será, más que para Kant, la oportunidad de una verdadera "liberación epistemológica". Herder fue el admirador de Baumgartner y de su "gnoseología", pero también de Shaftesbury y de Montaigne, al cual atribuía el hecho de haber inventado un "mapa del alma humana". En su diario de viaje, Herder incluirá la geografía y la etnografía en el programa de la antropología, en conformidad con el proyecto del mismo Kant. Con este gesto recupera lo mejor del pensamiento británico y francés, para agregarle el espíritu de síntesis alemán, buscando del lado de Leibniz y de su "influjo físico", antes de revisitar a Spinoza, a través del marco de lectura del materialismo vitalista de Diderot y Condillac. En realidad, Herder ha logrado articular las ideas más ambiciosas de su generación, dejando de lado la filosofía trascendental para asociar constantemente la dimensión física y espiritual del hombre, según Zamitto. Más

aún, pudo poner en sintonía una psicología empírica a nivel individual con su proyecto de una historia de las especies. Finalmente, el Herder hermeneuta puso de relieve el proceso de historización de la humanidad como una prioridad problemática antes de abordarlo por el ángulo de la interpretación. De hecho, durante esta época, la antropología se dividía entre una etnografía y una etnología bastante bien documentada, respecto a la cual la antropología de Kant no podía más que decepcionar. El genio de Herder consistió en apegarse a Kant, pero al filósofo del periodo precrítico para separarse definitivamente del nuevo sistema kantiano. La cuestión de la autoridad trascendental y del imperativo categórico ya no tenían espacio en la nueva antropología.

Para concluir, después del rápido sobrevuelo de estos episodios que desgraciadamente no figuran en las historias de la antropología, los nuevos retos de la disciplina aparecen más claros, o por lo menos demuestran que la antropología no puede separarse de estos dos ramos que se constituyeron en la época de su fundación. Nos encontramos cada vez más en una zona borrosa en la cual ya no se distingue el *emic* del *etic*. Lo que resulta es una confusión total en torno a la agenda de la antropología mundial, donde el credo del relativismo cultural se encuentra actualmente entre las manos de los hijos de Acuario –los *New agers* mesoamericanos, entre otros– más algunos indígenas de los pueblos con los cuales compartimos nuestro trabajo de campo, quienes nos hablan de "simbolismo", "chamanismo", "identidad", etcétera. En el extremo opuesto, un número creciente de antropólogos, entre los más influyentes, creen en la salvación de la disciplina por las neurociencias, evacuando del programa hasta el propio concepto de cultura.

Para entender estos cambios brutales de paradigmas que nos fascinan, nos atraen, nos desconciertan o nos irritan, me pareció interesante revisitar un gran momento del pensamiento europeo, la *Aufklärung* tardía, considerando con una nueva mirada este debate crucial sobre la oposición entre afectos y cognición, ciencias de la vida y ciencias de la sociedad. Esta reflexión resulta esencial para todos nosotros porque va a decidir el porvenir de la antropología, de su vida o de su muerte.

Referencias

Barnard, Alan y Jonathan Spencer
1996 *Encyclopedia of social and cultural anthropology,* Routledge, Nueva York.

Bowie, Andrew
2004 *Introduction to german philosophy. From Kant to Habermas*, Polity, Cambridge.

Clifford, James
1983 On ethnographic authority, *Representations*, I (2): 118-146.

Galinier, Jacques
2005 Heike Kämpf, Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hemeneutik und Ethnologie, *L'homme,* 173: 207-210.
2006b Culture et cognition. Les premières anthropologies de l'*Aufklärung*, *L'homme*, 177-178: 497-504.
2006a L'anthropologie hors des limites de la simple raison. Actualité de la dispute entre Kant et Herder, *L'homme*, 179: 141-164.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié
2006 *Les néo-Indiens. Une religion du III° millénaire*, Odile Jacob, París.

Garber, Jörn y Thoma Heinz
2004 *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Niemeyer, Tubinga.

Kämpf, Heike
2003 *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Parerga, Berlín.

Knorr-Cetina, Karin
1993 Anthropologie und Ethnomethodologie. Eine theoretische und methodische Herausforderung, en W. Schmied-Kowarzik y J. Stagl (eds.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion,* Dietrich Reimer, Berlín: 167-182.

Lévi-Strauss, Claude
1971 *L'homme nu*, Plon, París.
2000 Postface, *L'homme*, 154-155: 713-720.

Niekerk, Carl
2005 *Zwischen Naturgeschichte und Anthropologie. Lichtenberg im Kontext der Spätaufklärung*, Niemeyer, Tubinga.

Notes and Queries on Anthropology
1874 *A Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Routledge, Kegan Paul, Londres.

Nowitzki, Hans-Peter
2003 *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien in Widerstreit,* De Gruyter, Berlín.

Regenspurer, Katja y Temilio van Zantwijk
2005 *Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?,* Franz Steiner, Wiesbaden.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich
1993 Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlischen Kultur, en W. Schmied-Kowarzik y J. Stagl (eds.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion,* 51-90. Dietrich Reimer, Berlín.
2002 *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturell Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag,* Koenigshausen & Neumann, Wurzburgo.

Salas Quintanal, Hernán y Rafael Pérez-Taylor
2004 *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Schweizer, Thomas
1993 Perspectiven der analytischen Ethnologie*,* en T. Schweizer, M. Schweizer W. Kokot (eds.), *Handbuch der Ethnologie,* Dietrich Reimer, Berlín: 79-113.

Stagl, Justin
1993 Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie*,* en W. Schmied-Kowarzik y J. Stagl (eds.)*, Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion,* Dietrich Reimer, Berlín*:* 15-49.

Stellrecht, Irmtraud
1993 Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung, en T. Schweizer, M. Schweizer W. Kokot (eds.), *Handbuch der Ethnologie,* Dietrich Reimer, Berlín: 29-78.

Wittgenstein, Ludwig
1984 Tractatus logico-philosophicus*, Witttgenstein* sel. y pres. de Thomas H. Macho, Diederichs, Munich: 91-166.

Zammito, John H.
2002 *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago.

El símbolo y lo ausente

Lluis Duch
Monasterio de Montserrat,
Cataluña

Introducción

La problemática en torno al símbolo ha tenido una singular importancia en todas las etapas de la historia de la humanidad. Las teorías y puntos de vista que se han propuesto para su interpretación han sido –y son– innumerables. Además, las diferentes disciplinas también han ofrecido perspectivas y métodos muy distintos para alcanzar su comprensión. En la modernidad, por ejemplo, a menudo se la ha comprendido como algo infra- o preconceptual (Kant, Hegel, E. Tylor) o como equivalente al concepto (Bergson, Piaget) o como supraconceptual (Ricoeur, Henry Corbin, Durand, las corrientes hermenéuticas). No vamos a entrar en esta compleja problemática, sino que, en esta exposición, me ceñiré al examen de algunas de las relaciones que mantiene el símbolo con "lo ausente", tomando como punto de partida el hecho de que la característica fundamental del ser humano es la *ambigüedad* como consecuencia directa de su finitud constitutiva. Tal vez, el resultado de esta reflexión será que el símbolo, como el mismo ser humano, se halla constantemente en la cuerda floja entre "lo mítico" y "lo lógico" o, si se quiere expresar de otra manera, las "lógicas" siempre poseen aspectos míticos y los mitos, por su parte, también participan de la constitución lógica del ser humano.

Una rápida mirada a nuestro momento histórico

> La octava elegía de Duino de Rainer Maria Rilke acaba así:
> ¿Quién, pues, nos dio la vuelta de tal modo
> que hagamos lo que hagamos siempre tenemos la actitud
> del que se marcha? Como quien
> sobre la última colina que una vez más le muestra
> todo el valle se gira y se detiene, se demora,
> así vivimos nosotros, *siempre en despedida.*[1]

[1] *Wer hat uns umgedreht, dass wir, / was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher fortgeht? Wie er auf / dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal / noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt–, / so leben wir und* nehmen immer Abschied". R. M. Rilke, *Elegías de Duino*. Edición y traducción de J. Talens, Madrid, Hiperión 1999,

Estos versos fueron escritos en 1922 y, según mi opinión, las elegías de Duino son uno de los puntos culminantes de la poesía rilkeana, en concreto, y de la lengua alemana del siglo xx, en general. En su presente histórico –los años inmediatamente posteriores a la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918)–, el poeta, como magistralmente lo ha puesto de manifiesto Claudio Magris, no sólo es plenamente consciente de la incapacidad orientativa de las antiguas palabras e instituciones, sino que, además, intuye que se está produciendo una aceleración descontrolada, hasta entonces desconocida, de la movilidad humana, del aumento desbocado del *tempo* vital (Magris 1993: 202-213).[2] Desde los inicios de la andadura humana, la conciencia de la presencia del hombre en este mundo se ha visto acompañada por la certeza de que el *vivir humano es un continuo despedirse*. Constantemente nos hallamos, de acuerdo con la terminología de San Agustín, *in statu viae*. Hombres y mujeres son esos extraños seres capaces de anticipar simbólicamente, por un lado, el *status patriae* y, por el otro, de rememorar la supuesta armonía y plenitud de los orígenes (Freedberg 1991; Besançon 1994; Durand 2005; Wunenburger 2001, 2002; Duch 2002).[3] "Lo nuestro es pasar", proclamaba un adagio medieval castellano. Lo que, en estos dos últimos siglos, se ha trastrocado de manera radical –Rilke se dio perfecta cuenta de ello en los inicios de la pasada centuria–, es la velocidad desenfrenada del despedirse, del transitar de los humanos, que comporta la preeminencia casi total del instante, del fragmento, sobre el conjunto de la secuencia temporal (pasado, presente, futuro). En una carta a Lou Andreas-Salomé, el poeta se pregunta: "¿Cuándo es el presente?", "porque Jacobsen, de quien Rilke se declaraba deudor y admirador, le había enseñado que el presente, es decir, la vida, no *es* jamás" (Magris 1993: 207). Como consecuencia del incesante aumento de la velocidad del *tempo* humano –Niklas Luhmann hablaría del "incesante aumento de la complejidad de los sistemas y subsistemas sociales"–, casi puede afirmarse que ya no hay tiempo para despedirse, lo cual, a menudo, provoca que no haya cosas, acontecimientos y personas de los que despedirse, sino sólo nostalgia y deseo sin objeto, conciencia de pérdida sin cosas, acontecimientos y personas perdidos.

Símbolo y construcción de lo humano: la presencia de "lo ausente"

Parece bastante evidente que el presente del ser humano cada momento –presente– es una construcción simbólica y social en la que interviene de manera muy efectiva "lo ausente", de la misma manera que en la identificación de "lo visible" también, de una manera u

p. 91. En su versión de las *Elegías* (1971), José M. Valverde también tradujo el último verso *"so leben wir und nehmen immer Abschied"* de la misma manera que Talens.

[2] Desde esta perspectiva, al margen de algunas opciones de este autor con las que no estamos de acuerdo, es importante el libro de P. Sloterdijk (2001).

[3] Resulta harto evidente que aquí deberíamos referirnos ampliamente a la cuestión simbólica, por un lado, y al "trabajo de la imaginación", por el otro.

otra, se halla implicado "lo invisible". En las *Confesiones*, San Agustín pone de manifiesto que dos formas de ausencia, "el presente del pasado" y "el presente del futuro", son imprescindibles para que el ser humano pueda construir "el presente del presente" y habitar en él. Ese ser deficiente (*Mangelwesen*) que es el hombre, según la terminología de Arnold Gehlen (Gehlen 1964), es al mismo tiempo, en la variedad de espacios y tiempos, un ser insaciable y deseante, cuyo genuino desear, como quería Ernst Bloch, debería permanecer siempre deseo, porque nunca llegan a coincidir las distintas materializaciones históricas de lo deseado y el deseo estructural que habita en el corazón humano. Porque el "todavía-no" (*noch nicht*) es por excelencia el ámbito de lo humano, el símbolo constituye la "salida natural" –evidentemente, siempre expresada cultural e históricamente– del callejón sin salida que es la existencia. La vida humana, como todo lo que es específicamente humano, no es en primer término fruto de la herencia *instintiva*, sino que es una adquisición *cultural*, actualización en unas determinadas coordenadas históricas de lo que en el ser humano sólo es potencial. Por todo ello puede señalarse que la existencia humana, sobre todo tal como la experimentan los que en ella participan, es "un proceso más bien que una cosa" (Torrance 2006: 23, 27, 31-32). Existe una interesante y compleja relación y coimplicación entre *ausencia* y *deseo*, entre la experiencia de lo que nos falta como síntoma explícito de nuestro ser seres deficientes, sometidos continuamente a los imprevisibles de la contingencia, y los anhelos y la voluntad para conseguirlo, aunque sepamos con antelación que, en última instancia, es totalmente inalcanzable (Duch 1992).[4] Por su parte, Rilke, en un poema en francés, se refería a los símbolos como "estas ausencias que nos hacen vivir" (*ces absences qui nous font vivre*). De manera innovadora, Henry Corbin, a partir de su comprensión de la "imaginación creadora", ha vinculado la problemática del símbolo con la problemática de la dinámica existencial sujetiva (Corbin 1993).[5]

La contingencia como "estado natural" del ser humano es, en momentos muy concretos e imprevisibles de su trayecto biográfico, expresión de sus lacerantes experiencias de "lo ausente", de la insuficiencia presencial de cualquier aquí y ahora, de su sometimiento a los zarpazos imprevisibles de su condición de ser no instintivamente fijado (Nietzsche) por mediación de los mecanismos de la instintividad. Una de las razones decisivas del por qué el hombre se ve obligado a utilizar símbolos en todos los momentos de su existencia se debe a la precariedad que, en forma de contingencia, pende sobre él como una espada

[4] Hemos analizado el deseo como categoría antropológica en L. Duch. Sería interesante analizar "lo sagrado" como ausencia, es decir, como lo que se encuentra –y se encontrará siempre– *separado*, como lo que *solamente* puede llegar a estar *presente en forma de ausencia*.

[5] La obra de Corbin es muy extensa y, aunque sus investigaciones se han centrado en la mística islámica, sufí e iraniana, tienen una importancia excepcional para todos los análisis del símbolo. Creemos que su estudio constituye la mejor aproximación a su interpretación del símbolo.

de Damocles. En esta situación, los símbolos instituyen "praxis de dominación, siempre provisionales, jamás definitivamente realizadas, de la contingencia" (Lübbe 1986).

Tal vez el interés actual por el símbolo –lo mismo podría afirmarse del mito– tenga su más profundo origen en la crisis actual de la razón y de la historia. En nuestros días, como apuntaba Hans Blumenberg hace algún tiempo, al contrario de lo que sucedía hace treinta o cuarenta años, nos encontramos sumidos en un clima decididamente antiescatológico, que contrasta vivamente con el optimismo histórico de hace treinta o cuarenta años. No hace mucho Umberto Galimberti escribía que "habitamos en esta época, una *época póstuma*, porque viene después de la ilusión, inaugurada por Platón, de dominar el mundo con la razón y, por eso mismo, de poseer la razón del mundo"(Galimberti 2006: 30). Crisis, por consiguiente, de la razón y de la historia. Resulta harto evidente que se trata de la crisis de "una" razón y de "una" historia *históricamente* situadas, las cuales se impusieron, hablando en términos muy esquemáticos, a causa del gran impacto producido por la Ilustración y el pensamiento de ella derivado en las mentes más lúcidas de la cultura occidental, con las consabidas excepciones –notables excepciones– de la "otra modernidad" como, por ejemplo, Nietzsche, los simbolistas franceses o Leopardi (Duch 2002; Welsch 1996).[6] El pensamiento ilustrado y posilustrado, según una feliz expresión de Max Horkheimer, pretendía hacer coincidir el *experimentum* con la *verdad* o, lo que es lo mismo, se proponía llevar a cabo la tajante reducción de la *experientia* al *experimentum* (Galimberti 1999).[7] Pero, como señala Marcel Gauchet, "no estamos encerrados en los límites del conocimiento objetivo. Disponemos de la *imaginación*, una facultad que nos permite aprehender intuitivamente el ser vivo de las cosas" (Gauchet 2003: 35-36; Durand 2000), de adentrarnos en los azarosos e ignotos caminos de "lo abierto" y transgredir así las solidificaciones de lo estatuido y normalizado *a priori* por el *establishment* de cada momento histórico. El símbolo es la materia prima de la imaginación, su principal factor constituyente, que hace de la necesidad (las carencias y limitaciones fundamentales del ser humano), virtud. Por eso el símbolo es el modo de presentar lo impresentable, de hacer visible lo invisible, de volver sensible lo inteligible. Es, en definitiva, expresión de la facultad imaginativa del ser humano en fecundidad creadora. Según Gershom Scholem, la paradoja fundamental de toda simbólica es que no está dirigida a comunicar lo comunicable, sino a "comunicar un no-comunicable que, inexpresable, en ella vive y que, incluso aunque encontrase ex-

[6] Sobre esta problemática, véase L. Duch (2002). El estudio de casi mil páginas de W. Welsch ofrece una amplia e interesante panorámica de la crisis actual de la razón. Propone una "razón transversa" (1996: 803-949) que, como su nombre indica, tiene como base el polifacetismo inherente a la condición humana, expresado mediante un adecuado poliglotismo.

[7] El filósofo italiano Umberto Galimberti ha expuesto ampliamente las penosas consecuencias para el momento presente que se desprenden de esa equivalencia señalada por Horkheimer hace ya bastantes años.

presión, en todo caso nunca tendría significado alguno, ningún 'sentido' comunicable" (Scholem 2006: 14).

No hace mucho, Massimo Cacciari ponía de manifiesto la importancia de la *conjetura* para la plena realización de la existencia humana (Cacciari 2000: 179-191). En estas reflexiones, el eminente pensador veneciano no se refiere de manera explícita al símbolo. Nos parece, sin embargo, que la conjetura siempre es una articulación, una prospección, de "lo ausente" pasado o futuro. Cacciari escribe que "la conjetura es auténtica revelación de lo que de ningún modo puede ser desvelado. Es la forma en la que conocemos la inefabilidad de lo indefinible" (*ibid.* 184). Por nuestra parte añadiríamos que por eso la conjetura no se sirve del lenguaje de la definición y la conceptualización, sino de la narración y la alusión simbólicas. Desde la perspectiva antropológica adoptada en esta exposición, creo que puede afirmarse que el símbolo constituye la sustancia formativa de la conjetura, la cual es la configuración presente de la patria ausente. En este sentido, el símbolo, teniendo en cuenta que nuestras suposiciones conjeturan sobre la inaferrable singularidad de "lo último" y de "lo primero", contribuye a la formación de comunidades en las que "lo presente" tiene forma de ausencia. Pero para que esto suceda, los miembros de estas comunidades tienen que ser al mismo tiempo "los que preguntan", los que están convencidos de que las auténticas respuestas siempre son nuevas preguntas.[8] En este sentido, el poeta judío francés Edmond Jabès (1912-1991) pone de relieve que el hombre es fundamentalmente "l'être du questionement"; es, como ya señaló hace siglos San Agustín, radicalmente "ser-pregunta", cuestionarse más allá de las inducciones y deducciones (Jabès 1997, 1998, 2000).

Porque el símbolo posee un "excedente semántico", el ser humano puede tener un acceso *mediato* al más allá de la facticidad y positividad de los fenómenos, es decir, a lo suprasensible, a lo absoluto, a lo invisible o, lo que es lo mismo, a "lo ausente", que jamás será enteramente presente. A caballo entre dos o más mundos, en la inestabilidad entre el pasado y el futuro, siempre en el umbral entre dos o más situaciones, los símbolos se hallan en los confines del orden establecido en los que tienen lugar determinadas prácticas y situaciones como, por ejemplo, la magia, el chamanismo, la adivinación, la enfermedad o la muerte que sin cesar cuestionan la estabilidad sistémica porque se alejan de los códigos constituidos y de los dispositivos del orden establecido. Creo que es importante referirse aquí a la siguiente reflexión de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Escribe: "La simple determinación del 'aquí' y del 'ahora', de la que parte todo movimiento cognoscitivo, implica ya el conocimiento de un 'no aquí' y de un 'no ahora'. [Ésta es la razón por la cual] bajo una única y misma mirada, el objeto es más bien lo contrario de él mismo: es por sí mismo en cuanto es por otro, y es por otro en cuanto es por sí mismo" (Hegel

[8] No podemos considerar aquí la interesante relación entre "lo último" o "lo primero" con "lo penúltimo" tal como, por ejemplo, la analizó Dietrich Bonhoeffer en su inacabada *Ética*.

en Galimberti 1997: 90). Las manifestaciones de la realidad son innumerables porque el ser humano, su constructor, siempre dispone de la posibilidad *retroprogresiva* (Ricoeur) de ir hacia el pasado y hacia el futuro y, por eso mismo, de diseñar mundos alternativos, de poner entre paréntesis el *statu quo* y soñar lo que Ernst Bloch designaba con la expresión "sueños despiertos" o "diurnos", es decir, la alianza gramatical y ética entre el deseo, la palabra, la responsabilidad y la imaginación. La realidad, como señala Robert Musil en *El hombre sin atributos*, es "una tarea y una invención", porque no es posible hacer sobre ella una aserción definitiva y absoluta (en indicativo), sino que el subjuntivo, expresión de lo posible, es el modo adecuado y transitorio de expresarla (Magris 1993: 239-287).[9]

Desearía poner de manifiesto que el símbolo en lo que tiene de inagotable "excedente semántico" constituye una interminable "remisión a". Sin embargo esta obviedad no significa que se trate de una simple remisión positiva del símbolo al simbolizado, del sentido manifiesto al sentido latente, sino de "lo presente" (el sentido presente) a "lo ausente", es decir, a una ulterior participación de sentido más *pre-sentido* que tangible. El símbolo da lugar a aperturas del espacio interpretativo, que se renuevan sin cesar. Por eso el símbolo no puede reducirse a una mera alegoría o a un simple signo, es decir, a las racionalizaciones de la palabra humana o a las concreciones prácticas de la vida cotidiana.[10] El paso a esa ulterior participación de sentido no puede llevarla a cabo la conciencia racional porque el concepto (*cum-capere*), que es el instrumento más efectivo de que dispone la conciencia racional, sirve para aferrar (*capere*), para de-terminar, para de-finir un sentido unívocamente consolidado, no para saltar, para ir más allá de cualquier más allá, es decir, a "lo ausente". Para llevar a cabo este cometido es imprescindible la conciencia simbólica, que pone de manifiesto que las cosas y, muy especialmente, el ser humano se resiste a las de-terminaciones y a las de-finiciones *a priori* porque, mientras hablan de sí, las cosas y los seres humanos también hablan de lo otro que los habita y trasciende. Creo que sólo recuperando el antiguo significado del *symbolon* se puede captar el sentido de esta trascendencia, la cual no se despide de la inmanencia constituyéndose en una especie de absoluto extramundano, sino que lo que se propone es rescatar el símbolo de la usura del lenguaje que, habitualmente, lo degrada y lo reduce a la ecuación: símbolo = convención = signo, es decir, a un artefacto cuyo signo distintivo es la univocidad. En este sentido, puede afirmarse que la alegoría, por ejemplo en la caverna de *La República* de Platón, ilustra un *problema*, mientras que el símbolo nos invita al *misterio*.

[9] Debe tenerse en cuenta que esta gran novela de Musil es una apología del subjuntivo, es decir, de las posibilidades, ahora mismo ausentes, pero que podrán llegar a ser presentes y volverán a abrir otras posibilidades nuevas e inéditas, y así *ad infinitum*.

[10] Sobre la tajante diferencia entre símbolo y alegoría, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* (Duch 2002: 246-260).

Creo que resulta evidente que en este contexto deberíamos reflexionar con detenimiento sobre el polifacetismo y el poliglotismo siempre *in fieri* de la palabra humana. Y a renglón seguido deberíamos considerar la reducción del mencionado poliglotismo a una única invariante que, al menos en Occidente, ha sido y es "lo económico". Entonces, casi como una especie de destino a la griega, la fértil tensión entre el "decir" y el "querer decir" se anula a favor del "decir". El lenguaje es, como apunta Scholem, "la esencia del mundo" con la condición de que se mantenga la mencionada tensión entre el "decir" y el "querer decir" (Torrance 2006:10). Por eso mismo, Ernst Bloch indicaba que las *narraciones* (y aquí se introduce otro elemento al que no podremos referirnos con la atención requerida) eran auténticas en la medida en que, en todo momento, se distinguía entre lo que positivamente "decían" y lo que alusivamente "querían decir". El simple "decir" constituye el ámbito de "lo presente" (Bettelheim 1994; Duch 2002: 165-180; 2004b: 223-259). Como medio lingüístico, el "querer decir", en cambio, señaliza las sucesivas *constituciones* (también podría hablarse de *epifanías*) de "lo ausente", las cuales, en realidad, son *praxis*, siempre provisionales, de dominación de la contingencia o, si se quiere expresar de otra manera, son "teodiceas prácticas" en el sentido que Max Weber confiere al término "teodicea". No hay duda de que *narrare necesse est* (Marquard 2001: 63-67).

Antes de continuar la reflexión, creo que es conveniente poner de manifiesto que "la doctrina de la unidad psíquica de la humanidad o los universales humanos y la doctrina de la diversidad de culturas/sociedades no son dogmas contradictorios" (Tambiah en Torrance 2006: 10) y también que "no hay oposición entre la comprensión teórica general y la comprensión circunstanciada, entre la visión sinóptica y un ojo agudo para los detalles" (Geertz en Torrance 2006: 10). Según mi opinión, la profunda e indestructible unidad psíquica de la humanidad a la que se refiere Tambiah se basa en lo que, a pesar de la variedad de culturas, historias y contingencias de todo tipo, une a todos los seres humanos sin distinción de raza, sexo, cultura, lengua, etcétera: la *capacidad simbólica*. Ella es la que permite al ser humano expresar lo que realmente es: *homo quaerens*, es decir, un ser que construye la realidad en un perdurable estado de movilidad porque es plenamente consciente de su situación de carencia, de inacabamiento, de ausencia y, por consiguiente, de búsqueda y exploración, a menudo inquietas e inquietantes. Y ha de tenerse en cuenta que una verdadera búsqueda "significa buscar algo de lo que uno todavía no tiene experiencia" (W. H. Auden). Por su parte, Charles S. Peirce señalaba que "la realidad consiste en el futuro", porque la realidad es esa potencialidad nunca plenamente realizada a la que alusiva y oblicuamente se refiere el símbolo, necesitado como está siempre de contextualizaciones y reinterpretaciones, de tal manera que "la existencia del pensamiento depende ahora de lo que vaya a ser más adelante" (Peirce en Torrance 2006: 325-326). Por eso el símbolo es "una ley, o regularidad, del futuro indefinido" del ser humano (Peirce en Torrance 2006: 70), lo cual significa que posee la virtud de desviar la atención exclusiva del

ser humano por lo dado y consolidado, y "orientarlo hacia la búsqueda premeditada de aquello que, estando ausente y siendo no obstante deseado, está todavía por encontrar" (*ibid*: 69).[11] La búsqueda que pone en movimiento el "trabajo del símbolo" es el *proceso creativo* por excelencia (Torrance), que tiene metas que siempre se hallan más allá de las realizaciones presentes del ser humano. Marcel Proust, por ejemplo, en la minuciosa búsqueda que lleva a cabo en *La recherche du temps perdu* crea a su propio yo continuamente superado en otro (*ibid.* 2006: 80). Por eso el símbolo siempre constituye una *evocación* de "lo ausente" (en términos más religiosos, una *invocación* de "lo ausente"), que jamás será enteramente presente. A causa de la ambigüedad congénita del ser humano, éste siempre corre el peligro de "automatizar" el símbolo, es decir, de introducirlo en el campo de las pseudorracionalizaciones, destruyendo entonces su poder evocador y remitiéndolo al campo de la magia o de la alquimia (Brun 1985: 82-95).

Creo que lo dicho hasta ahora debe completarse con una reflexión recurrente en el pensamiento de Ernst Bloch: en el pasado también hay presente (Bloch 1970: 17-33). Y, más recientemente, Odo Marquard ha escrito que no debería olvidarse que siempre en "el *porvenir* hay *provenir*" (Marquard 2001: 69-80). O, dicho de otra manera, ningún presente se agota completamente en su pasar justamente porque, a nivel individual y colectivo, los humanos somos seres constituidos por la "*memoria-olvido*", lo cual significa que, para bien y para mal, el rememorar y el anticipar son acciones simbólicas imprescindibles para que sea posible la constitución de lo humano como tal. Justamente, siguiendo la línea argumentativa de Bloch, el símbolo como incansable remisión a lo ausente permite al ser humano que, ni provisionalmente, como un "sueño despierto", el "reino de la libertad" se imponga al "reino de la necesidad". La condición para ello es que el simbolizante jamás llegue a coincidir con lo simbolizado, lo cual significa que el símbolo como fugaz anticipación de lo ausente sólo mantiene su condición de símbolo si, dando razón del constante estar en situación de despedida del hombre, se reinterpreta sin cesar, salvaguarda con ahínco un trayecto hermenéutico que jamás alcanza la meta porque ésta es justamente la incesante búsqueda propia del *cor inquietum* del ser humano, tal como lo ponía de relieve San Agustín en un sermón: "Busquemos como buscan los que han de encontrar. Encontremos como encuentran los que han de seguir buscando, porque el hombre que llega a la meta no hace sino empezar". Debe señalarse que agustinianamente se busca no porque un supuesto desenlace ponga término a la búsqueda, sino porque en ella crece el amor de lo que es buscado. Eso nos da pie para afirmar que el "supuesto"

[11] No estaríamos completamente de acuerdo con Torrance que, siguiendo a Peirce, escribe que el símbolo pertenece intrínsecamente al futuro" (*ibidem*: 71). Creemos que el pasado también es objeto importante en el trabajo del símbolo". No sólo en "lo por vivir" constituye la tarea del símbolo, sino que "lo vivido" también pertenece a ella.

símbolo realizado se destruye como símbolo, es una *contradictio in terminis*. Entonces se fija y se alcanza un "final de trayecto canónico" que, en realidad, constituye la suprema reificación de lo humano y de su capacidad desiderativa (Duch 2002: 29-34). En sus *Diarios*, Robert Musil escribe que "mientras se piensa en frases con punto final, ciertas cosas no pueden decirse" (Musil en Magris 1993: 240).

En este contexto, un tema particularmente interesante es el de la relación por oposición entre *idolatría* e *iconoclastia*, es decir, por un lado, la imprescindible necesidad que tiene el ser humano de imágenes y representaciones y, por el otro, la imprescindible necesidad de deshacerse de ellas.[12] Por eso Ernst Bloch (1970) solía afirmar: "Yo soy ateo a causa de Dios". Y Rilke, en *El libro de las horas*, dirigiéndose a Dios, escribe:

> Todos los que te buscan, te tientan.
> Y los que así te encuentran,
> te atan a imágenes y gestos.[13]

En realidad, el símbolo sitúa al ser humano en una "continua penultimidad" (Jason Brown), que sin cesar apresura el futuro, siempre de carácter condicional y provisorio, y toma impulso en el pasado, porque la vida es incesante tránsito hacia lo aún-no-presente condicionado por el presente y por lo ya-sucedido.[14] Sólo los vencedores de turno desean clausurar definitivamente el pasado, proclamando que "ahora" finalmente se ha alcanzado el paraíso. En sus múltiples versiones, el mito del paraíso perdido ha tenido una importancia capital en la historia de la humanidad. Las funestas consecuencias de la suprema perversión de este mito irrumpe cuando los seres humanos pierden la conciencia de que el paraíso sólo y exclusivamente puede presentarse bajo las rúbricas de "perdido" y de "buscado". Cuando, a nivel religioso, político o social, se proclama el "paraíso encontrado", entonces se introduce en el tejido humano el terror, la planificación y la vigilancia como formas normales y sancionadas de convivencia.

El objeto como mero dato, como solidificado objeto-en-sí, es algo que fenomenológicamente no se da, no puede darse. De una manera u otra, siempre es necesaria la intervención de una "fe" perceptiva puesta en movimiento por el deseo y la fantasía, los cuales, tengamos o no tengamos conciencia de ello, nos proporcionan el complemento del objeto, lo que, en cada momento, creemos que le falta para estar completo y realizado;

[12] Aquí deberíamos hacernos eco de la tensión entre "idolatría" e "iconoclastia", es decir, entre dos movimientos humanos aparentemente irreconciliables entre la necesidad de las imágenes y la necesidad de destruir las imágenes (Halbertal y Margalit 2003).

[13] "Alle, welche dich suchen, / versuchen dich. / Und die dich so finden, / binden dich an Bild und Gebärde".

[14] Tanto Walter Benjamin como Ernst Bloch insisten en el carácter no clausurado del pasado para el presente.

eso es, en definitiva, la marca de fábrica característica del ser humano: la finitud y, al mismo tiempo, el deseo ardiente de superarla, de alcanzar la reconciliación consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, que es lo que Bloch designaba con la expresión "patria de la identidad (*heimatsidentität*)". De hecho, el vocablo griego *symbolon* implica la composición de dos elementos heterogéneos o, si se prefiere, la unión en tensión y móvil, es decir, en fase interpretativa, de un doble elemento al mismo tiempo real e irreal, presente y ausente, tangible y soñado. Se trata, por un lado, del simbolizante, que es el elemento disponible, ubicado en un aquí y ahora concretos, anclado en nuestro mundo cotidiano y, por el otro, de lo simbolizado, que es el elemento indisponible, escurridizo, continuamente impulsado por el deseo, que siempre apunta a un más allá de cualquier más allá. En nuestra existencia, las presencias que amamos, que nos enojan, que nos desafían, incluida la nuestra propia, siempre se hallan envueltas de ausencias y vacíos: por eso, sin cesar, necesitamos aquellas representaciones que vienen a colmar provisionalmente los huecos de nuestras vidas con el peligro de que lleguemos a confundir la representación con lo representado, el simbolizante con el simbolizado, la imagen con el modelo; en términos del lenguaje de la mística: dios con la deidad. De ahí la vinculación tan estrecha y creativa entre *símbolo* y *nostalgia*, entre el símbolo y el dolor por lo-ya-perdido y por lo-aún-no-encontrado (Béguin 1954; Lambotte 1990: 471-474; Corbineau-Hoffmann 1995: 165-168).[15] El poeta Rainer María Rilke lo expresa de una manera insuperable: "Bienaventurados los que saben que detrás de todos los lenguajes está lo indecible (lo inefable)".[16]

Lo que tan sumariamente acabamos de señalar es una evidencia antropológica, que se constata con facilidad en la vida cotidiana de las personas y grupos humanos. Por ello creemos que el símbolo, tengamos o no conciencia de ello, constituye el *modus vivendi* y *operandi* propio de los humanos, y puede ser considerado como una solución, siempre *provisional*, de la situación de precariedad, de incesante despedida que les es propia, porque la realidad en tanto que es una construcción del propio ser humano siempre es *inaceptable*, siempre se muestra deficitaria y reclama una realización que jamás sabemos enteramente en qué consistirá. La existencia humana, señalaba Kierkegaard, es lo contrario de la finalidad; no se puede concebir sin movimiento; no puede reducirse a un sistema cerrado porque la realidad es un *inter-esse* y la "verdad sólo existe como un hacerse" (Torrance *op. cit.*: 36).

Esa irreductibilidad de lo simbólico en la existencia humana no es un mero avatar histórico, sino que es lo constituyente del ser humano como tal, incluso en tiempos de

[15] Debe tenerse en cuenta la enorme importancia que tiene la nostalgia (*sehnsucht*) en la mística centroeuropea, sobre todo en Jacob Böhme. Sobre la relación entre nostalgia y símbolo, especialmente en el ámbito del Romanticismo alemán, el libro de Albert Béguin (1939) continúa siendo de gran utilidad.

[16] *"Selig, die wissen, dass hinter allen Sprachen, das Unsägbare steht".*

supuesta *secularización*.[17] Hace un siglo, exactamente en 1906, los antropólogos franceses Henri Hubert y Marcel Mauss escribían: "Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo y se hacen profanos, en cambio vemos que lo relativo a la propia sociedad humana –la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana, etc.– entran en el templo progresivamente" (Hubert Gauss en Segalen 2005: 7).

Vaya por delante una definición coyuntural de lo que entiendo por símbolo, la cual ha servido de pauta a esta exposición. El símbolo, que siempre es incansable "remisión a", tiene la misión de hacer *mediatamente* presente lo *inmediatamente* ausente. Eso significa que el símbolo despliega su acción eficaz sobre un "fondo de ausencia" (Wunenburger), en un universo creativamente indeterminado, que impele al ser humano a representar y representarse sobre el escenario del gran teatro del mundo (Goody 1999).[18] El filósofo francés Jean Brun señalaba que "los verdaderos símbolos no son signos de reconocimiento, tampoco son mensajeros de la presencia, sino sobre todo mensajeros de la Ausencia y de la Distancia [...] Como lo decía Baudelaire, los símbolos nos miran: cuando sentimos su mirada, tenemos la impresión de una presencia que no puede venir de un lugar concreto (*ailleurs repérable*). Por eso los símbolos anuncian mucho más que enuncian" (Brun 1985: 81-82). Rainer María Rilke, el gran poeta de la nostalgia, muy sensible al final de "un" mundo, de "su" mundo, con una clara percepción de la monumental crisis de la palabra, escribía: "Canta a los jardines, corazón mío, que tú no conoces".[19]

El hombre como ser de mediaciones

No cabe la menor duda de que, en la reflexión antropológica, uno de los temas de mayor calado es el que atañe a las mediaciones y representaciones. La existencia humana es irrealizable sin el concurso de innumerables mediaciones y representaciones que mediatizan la construcción simbólica, social y psicológica de la realidad. Porque, a pesar de todos nuestros esfuerzos y anhelos, para los humanos la *inmediatez* es un imposible, hombres y mujeres tenemos necesidad de intermediarios y traductores entre nosotros y nosotros mismos, entre nosotros y los otros, entre nosotros y el mundo (Vidal 1998, Duch 1997:

[17] Aquí deberíamos extendernos ampliamente sobre el debate en torno a la secularización distinguiendo con nitidez, por un lado, entre la secularización de los "sistemas sociales" (el "cambio social") y, por el otro, la secularización de la "conciencia humana" (Duch 2002: 157-179).

[18] En este contexto sería oportuno referirse a la "teatralidad" como categoría antropológica. El antropólogo alemán Helmuth Plessner llevó a cabo interesantes reflexiones sobre esta cuestión (Plessner 1982: 399-418).

[19] *"Singe die Gärten, mein Herz, die du nicht kennst"*.

207-233; 2001-2002: 73-79; Haas 1996).[20] Se trata de intermediarios, de representaciones, que nos permiten suplir, rellenar los huecos que se producen en nuestra existencia como consecuencia de nuestra finitud que nos obliga a estar siempre situados provisionalmente en un presente concreto de nuestra secuencia temporal. No debería olvidarse que toda representación es en el fondo un intento encaminado a llenar un vacío que, a pesar de todos los esfuerzos y deseos, jamás alcanzaremos a colmar (Enaudeau 1999). Nuestro presente jamás se agota ni se deja concretar definitivamente en su "presenticidad" actual, sino que, para bien y para mal, tengamos o no conciencia de ello, depende –y dependerá en cada momento de nuestra existencia– estrechamente de la construcción que hacemos en cada *hic et nunc* de nuestro pasado recordado y de nuestro futuro anticipado (Torrance 2006: 68-71; Steiner 1991: 73-79).[21] François Jacob señalaba que una de las funciones fundamentales de los organismos vivos "era la de mirar hacia delante, producir el futuro, como dijo Paul Valery". Y proseguía así: "No hay un solo movimiento, una sola actitud que no implique un después, un paso hacia el siguiente movimiento. Un organismo vive sólo en tanto en cuanto va a vivir, aunque sólo sea por un instante" (citado en Torrance 2006). Cabe añadir que, en nuestra cotidiana construcción psicológica y social de la realidad, intervienen, por un lado, el "factor biográfico", el conjunto de nuestras «herencias» y peripecias y, por el otro, la ineludible necesidad que tenemos de servirnos de mediaciones y representaciones para poder diseñar e interpretar los distintos niveles de la realidad. En el fondo, nuestra propia biografía, en lo que tiene de equilibrio inestable entre interioridad y exterioridad, es una mediación omnipresente en todos los momentos de nuestra existencia; es un intermediario, necesitado de constantes reactualizaciones, relecturas e interpretaciones, entre nosotros mismos (y con nosotros, de nuestra tradición continuamente reinventada y recreada) y nuestro estar-ahí, siempre móvil y no sólo necesitado de contextualización, sino también, de manera inexcusable, de "praxis, siempre provisionales, de dominación de la contingencia". De alguna manera, el vivir humano es una continuada inmersión en "lo ausente".

Desde que el ser humano habita en este planeta, incansablemente, a partir de coordenadas culturales muy diferentes, con expresiones y modismos sumamente variados, se ha interrogado sobre quién era, qué hacía en el mundo, cuál era su destino, qué relaciones había entre el más allá y el más acá, por qué el mal y la muerte, etcétera. Como es sabido, incansablemente, el mito, la religión, el arte y la filosofía (a menudo, otra forma

[20] Es evidente que aquí deberían tenerse en cuenta los interrogantes que plantea la mística como intento de trasgresión de los límites del lenguaje y, de esta manera, alcanzar la inmediatez o, lo que es lo mismo, el "no-tiempo", el "tiempo-antes-del-tiempo".

[21] Las sugestivas reflexiones de Torrance sobre el lenguaje como factor que permite la creación de "futuros intencionales". También G. Steiner ha señalado la potencialidad de los futuros y los optativos para formalizar e imaginar lo ilimitado, el más allá de la muerte.

de expresión de lo mítico) se han ocupado de las cuestiones fundacionales del hombre. Casi siempre, los resultados obtenidos por las filosofías y las religiones han sido más bien magros, embrollados y vagos, seguramente porque, como decía con razón García Bacca, "el hombre es indefinición", no puede encerrarse dentro de las fronteras de una supuesta definición (delimitación) normativa. Por eso, lo que sí me parece indiscutible es que su presencia en el mundo es la de un *homo quaerens*. De ahí que se pueda afirmar que, desde una perspectiva antropológica, la *relacionalidad* constituye el meollo y el centro neurálgico de lo humano, porque, de hecho, de su calidad positiva o negativa dependerá lo que en cada aquí y ahora es el ser humano concreto. Además, la relacionalidad, tomando como punto de partida la instintividad propia de la especie humana, hace posible que "lo transanimal" (*das Transanimalische*) (Hans Jonas) sea el elemento característico del ser humano como tal, porque pone en movimiento los procesos de humanización o de deshumanización a los que se encuentra sometido desde el nacimiento hasta la muerte (Duch 2002: 73-88).[22] La relacionalidad humana en tanto que se fundamenta en la imprescindible e imprescriptible necesidad de mediaciones de los humanos supone una activación incesante tanto de la movilidad humana (el estar siempre despidiéndose) como de aquellas alusiones y juegos de lenguaje movidos por la capacidad simbólica, que es coextensiva a la condición humana como tal y sin cuyo concurso el ser humano no puede desenvolverse como humano en el pleno sentido de la palabra. Desearía poner de manifiesto que la vinculación de la relacionalidad estructural de los humanos con su congénita capacidad simbólica muestra que éstos descubren, intuyen, divisan "lo ausente" por mediación de sus múltiples "historias" y juegos escénicos (Marquard 2000: 99-123). A causa de nuestra finitud, estamos condenados inexorablemente a la historia (o, tal vez mejor, a las "historias"), aunque han sido muy numerosas las tradiciones filosóficas, teológicas y culturales que se han propuesto alcanzar el "final de la historia", es decir, aquel momento (en términos místicos, el *nunc stans*) en el que el ser humano ya no tendrá necesidad de mediaciones, símbolos y parábolas porque se habría abolido definitivamente "lo ausente" y se habría alcanzado la inmediatez o, lo que es lo mismo, la equivocidad como ámbito privilegiado de lo simbólico habría dejado vía libre a la univocidad y a la transparencia: la interpretación habrá llegado a ser superflua.

Lo que por comodidad podemos designar con el nombre de "pensamiento progresista" ha subrayado con denuedo y casi en exclusiva la constitución histórica del ser humano, la situación de éxodo que lo caracteriza, la importancia, a menudo desmedida, de la ideología del progreso, etcétera. Por el contrario, el pensamiento de carácter conservador y, todavía más, el de carácter francamente reaccionario han puesto todo el énfasis en la ahistoricidad de la verdad, en la inmovilidad anterior a cualquier espaciotemporalidad concreta, en el

[22] He analizado este aspecto tan importante del pensamiento de Hans Jonas.

in illo tempore, tal como lo explica, por ejemplo, Mircea Eliade, cuando, en su incansable polémica con Hegel, se refiere al "terror de la historia" (Duch 1983: 53-60). Resumiendo lo dicho, creo que puede afirmarse que nos hallamos ante dos concepciones del ser humano incompatibles entre sí: la primera pretende explicar la singularidad humana recurriendo al cambio, a la inestabilidad y a la provisionalidad; la segunda, por el contrario, trata de diseñar los rasgos constitutivos del ser humano a partir de grandes principios generales, abstractos, ahistóricos e inmutables, indemnes, por consiguiente, a las peripecias históricas y a las mutaciones contextuales. A mi modo de entender, a pesar de que el ser humano constantemente se halla en situación de despedida, el cambio no explica exhaustivamente lo que es y lo que anhela, y aquí deberíamos evocar un tema sumamente vidrioso e, incluso, peligroso, al menos desde el punto de vista de la tradición hispánica, al que se suele colocar bajo el epígrafe "tradición" (Duch 2001: 38-67).[23] Pero, al mismo tiempo, creo que debe insistirse, contra las concepciones esencialistas y ahistóricas de lo humano, en la innegable constitución histórica y ética del ser humano, en la labor imprescindible del cambio, en la constitución siempre *in fieri* de lo humano. A partir de lo expuesto, nos encontramos ante una aparente contradicción: se afirma que elementos aparentemente irreconciliables entre sí como son, por ejemplo, cambio y estabilidad, movimiento y reposo, acción y sosiego, son constitutivos del ser humano como tal. No creo que haya contradicción o, si se quiere, la contradicción se encuentra en el mismo centro de lo humano, porque éste es, al mismo tiempo, *cambio* y *continuidad* o, aún mejor, continuidad en el cambio y cambio en la continuidad. Al hilo de lo que acabo de exponer, creo que puede afirmarse que la paradoja humana consiste precisamente en el hecho de que aúna en un mismo movimiento la *ritmicidad* (por ejemplo, en la forma de los llamados "ritos periódicos") y la *trasgresión* o, si se prefiere, las respuestas coyunturales a situaciones hasta entonces inéditas, imprevisibles y sorprendentes. Creo que lo dicho podría resumirse en la siguiente afirmación: fundamentalmente, el ser humano se encuentra determinado por la *ambigüedad*. Parafraseando a Antonio Machado, debe resolverla lúcidamente sabiendo que "no hay camino", sino que "se hace camino al andar". Porque es fundamentalmente ambiguo, el ser humano se ve obligado a vivir y morir en la esfera de los símbolos. Porque la inmediatez será siempre algo inaccesible a la condición humana, no puede, por consiguiente, pretender afincarse con seguridad en un mundo de diafanidades y transparencias definitivamente constituidas, sino que, sin cesar, debe apostar por un sinfín de procesos interpretativos y de dinámicas hermenéuticas, que se adentran en "lo ausente" sin llegar nunca a hacerlo plenamente presente.

En esta exposición no podremos considerar la problemática en torno a la *constitución logomítica* del ser humano, la cual, según mi parecer, es la que da razón de "la situación real

[23] Me he ocupado de la problemática en torno a la tradición.

del hombre en el mundo" (Scheler) entre la imagen y el concepto, entre la presencia y la ausencia, entre la idolatría y la iconoclastia.[24] La reflexión sobre esta cuestión afecta de manera muy directa a la problemática en torno a los universos simbólicos, ya que permite establecer, aunque sea someramente, la relación por oposición entre el campo de lo lógico y el de lo mítico, los cuales en el ser humano no se hallan en situación de *progresión* ("paso del *mythos* al *logos*") ni de *regresión* ("paso del *logos* al *mythos*"), sino de *coimplicación* ("el *logos* en el *mythos* y el *mythos* en el *logos*") (Hübner 1985).[25]

Conclusión

La reflexión que he llevado a cabo se ha realizado desde una perspectiva teórica, que debería confirmarse, corregirse o, simplemente, rechazarse a partir de trabajos de campo en los que, como no puede ser de otra manera, también intervendrán las premisas y los prejuicios del investigador.

Personalmente, me parece que tiene una enorme importancia diseñar un intento de respuesta a las siguientes cuestiones: ¿por qué el ser humano se ve constreñido, lo quiera o no, a utilizar símbolos en las diferentes situaciones de su vida cotidiana? ¿Por qué la humanización y también la deshumanización son la consecuencia directa del "trabajo del símbolo"? La respuesta a estas interrogantes que me parece más evidente es: porque las ausencias, los vacíos, son parte integrante e irrenunciable de la construcción del mundo humano y de su habitación en él. El filósofo alemán Heinrich Rombach, fallecido en 2004, puso de relieve que "donde la existencia humana se encuentra originariamente es en la *situación*. A lo que responde es a la situación. A lo que está enfrentada es siempre a la situación" (Rombach 2004: 135-169). El hombre, instalado continuamente en la cuerda floja entre continuidad y cambio, no se halla "situado" definitivamente, sino que, sin cesar, por mediación del "trabajo del símbolo" y por el hecho de estar siempre despidiéndose, va situándose de nuevo, va abriéndose a nuevos horizontes, va actualizando las inagotables posibilidades de "lo ausente" pasado y futuro ("lo *ya*-no-presente" y "lo *aún*-no-presente"), que ha de llegar a ser provisionalmente actual. El símbolo como remisión a "lo ausente" es una *salida* jamás definitivamente colmada hacia "lo abierto", la cual, por eso mismo, permite superar "lo cerrado", lo unívocamente establecido y formalizado, lo seguro y socialmente sancionado. En el fondo, "lo abierto" hacia el que incansablemente apunta el símbolo es la abolición de todas aquellas supuestas bases sólidas y positivas que cons-

[24] Con una cierta amplitud hemos abordado estas cuestiones en *Mito, interpretación y cultura* (Duch 2002). En nuestro libro *Dios: un extraño en nuestra casa* (en prensa), retomamos esta problemática a partir de la candente cuestión de la imagen de Dios en la actualidad.

[25] En este contexto es de excepcional importancia el estudio de K. Hübner.

tituyen la "realidad", es el abismo que nunca puede alcanzarse ni medirse por mediación de la razón calculadora e instrumental.

La movilidad situacional del ser humano crea un flujo afectivo y efectivo entre él y su entorno, un encuentro y un intercambio *concreativos* entre él y las potencialidades escondidas en el mundo (Rombach 2004: 130-134). La "retroprogresividad" propia del *homo symbolicus*, su innata capacidad para ir sin cesar hacia "adelante" y hacia "atrás", ofrece una clara constatación de la conciencia que posee el ser humano de su carácter inacabado y deficiente, pero, al mismo tiempo, es un indicador veraz de su vehemente deseo de alcanzar la plenitud y la reconciliación, lo cual implica la clausura, por lo menos provisional, del régimen gramatical impuesto por la ley y por la propia finitud humana. De esta manera puede subsistir, sin duda precariamente, *como si* la contingencia hubiera sido expulsada del horizonte de la existencia humana. El "trabajo del símbolo" tiene la misión de instituir "praxis de dominación de la contingencia" o, si se quiere, parafraseando a Max Horkheimer, el símbolo está capacitado para configurar anticipaciones, "sueños despiertos" (Bloch), de aquella situación en la que "ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra".

Un aspecto importante de la problemática en torno al símbolo y "lo ausente", que ahora no podremos examinar, trata de la relación del símbolo con la "ausencia en forma de amenaza" como, por ejemplo, la simbólica en torno al infierno o a la disuasión nuclear o a la represalia (Duch 2004a: 15-88; Adam-Hôlle 1974: 1 168-1 170; Le Goff 1985; McDannell y Lang 1990; Minois 1999; Rushby 2006).[26] En cualquier caso, sin embargo, no debería olvidarse que el símbolo como todo lo que atañe al ser humano es un artefacto sumamente ambiguo, lo cual significa que, históricamente, el símbolo ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, porque es el modo expresivo por antonomasia de la ambigüedad humana. Tampoco podemos considerar, siguiendo a Paul Ricoeur, el problema del mal en tres direcciones: la mancha, el pecado y la culpabilidad. Es a propósito del problema del mal que, según su opinión, el recurso al símbolo es indispensable, ya que el mal es lo irracional por excelencia y, por eso mismo, elude cualquier forma de discurso formulado por la razón raciocinante (Ricoeur 1982; Vieillard-Baron, 2001: 166-171).[27]

En realidad, dejar constancia de que existe una profunda e indestructible vinculación entre símbolo y ausencia es otra manera de poner de manifiesto una obviedad antropológica: paradójicamente, el hombre es un ser finito, condicional y contingente, pero con apetencias de infinito.

[26] Hemos analizado algunos aspectos de esta problemática, sobre todo en relación con la cuestión del mal.
[27] Una crítica muy interesante a la comprensión ricoeuriana del símbolo en Vieillard-Baron (2001).

Referencias

Adam, A.
1974 Hölle, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, Schwabe, Basilea, Stuttgart: 1168-1170.

Adams, William Y.
2003 *Las raíces filosóficas de la antropología*, Trotta, Madrid.

Béguin, Albert
1954 *El alma romántica y el sueño. Ensayos sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa,* Fondo de Cultura Económica, México.

Benedetti, Gaetano y Udo Rauchfleisch (eds.)
1988 *Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

Besançon, Alain
1994 *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, París.

Bettelheim, Bruno
1994 *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona.

Brun, Jean
1985 *L'homme et le langage*, Presses Universitaires de France, París.

Bloch, Ernst
1970 Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?, en L. Reinisch (ed.), *Vom Sinn der Tradition*, Beck, Munich: 17-33.

Cacciari, Massimo
2000 *Geo-filosofía de Europa*, Alderabán, Madrid.

Cassirer, Ernst
1989 *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Corbin, Henry
1993a *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî*, Destino, Barcelona.

1993b *Avicena y el relato visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos aviceniano,* Paidós, Barcelona.

Corbineau-Hoffmann, Angelika
1995 Sehnsucht, en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IX, Schwabe, Basilea: 165-168.

Duch, Lluis
1983 *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, L'Abadia de Montserrat, Barcelona.
1997 La implicación de la cultura en la mística, en L. Duch, *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistencia del temps present*, L'Abadia de Montserrat, Barcelona: 207-233.
2001 *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona.
2001-2002 Antropología y traducción, *Debats*, 75: 79-93.
2002a *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona.
2002b *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid.
2002c *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Caparrós, Madrid.
2004a Símbolo y ambigüedad humana, en L. Duch, *Las estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona: 15-88.
2004b Mito y narración, en L. Duch, *Las estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona: 223-259.

Dupré, Louis
1999 *Simbolismo religioso,* Herder, Barcelona.

Durand, Gilbert
2000 *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona.
2005 *Estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Fondo de Cultura Económica, México.

Eliade, Mircea
1968 Consideraciones sobre el simbolismo religioso, en M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid: 244-275.
1974 *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid.

Enaudeau, Corine
1999 *La paradoja de la representación*, Paidós, Buenos Aires.

FREEDBERG, DAVID
1991 *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.

GALIMBERTI, UMBERTO
1997 *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al símbolo*, Feltrinelli, Milán.
1999 *Psiche e techne. L'uomo nell'età della técnica*, Feltrinelli, Milán.
2006 *La casa di psique. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milán.

GAUCHET, MARCEL
2003 *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Ediciones del Cobre, Barcelona.

GEHLEN, ARNOLD
1964 *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Francfort (versión en español: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980).

GOODY, JACK
1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.

HALBERTAL, MOSHE Y AVISHAI MARGALIT
2003 *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Gedisa, Barcelona.

HAAS, ALOIS M.
1996 *Mystik als Aussage. Erfahrungs, Denk und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Fráncfort.

HÜBNER, KURT
1985 *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, Munich.

JABÉS, EDMUND.
1997 *Le livre des questions 2. Yaël, Elya, Aely*, Gallimard, París.
1998 *Le livre des questions. Le livre de Yukel. Le retour au livre*, Gallimard, París.
2000 *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohe,* Trotta, Madrid.

Jonas, Hans
1998 Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano, en H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona: 39-55.

Kämpf, Heike
1995 *Tauschbeziehungen. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs*, Wilhelm Fink, Munich.

Lambotte, Marie Claude
1990 Nostalgie, *Encyclopaedia Universalis*, XVI: 471-474.

Langer, Sussane
1958 *Nueva clave de la Filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Sur, Buenos Aires.

Le Goff, Jacques
1485 *El nacimiento del Purgatorio,* Taurus, Madrid.

Lübbe, Hermann
1986 *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz.

McDannell, Collen y Bernhard Lang
1990 *Historia del cielo*, Taurus, Madrid.

Magris, Claudio
1993 *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona.

Marquard, Odo
2000 Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad, en O. Marquard, *Adiós a los principios. Estudios filosóficos,* Alfons el Magnànim, Valencia: 99-123.
2001a Narrare necesse est, en O. Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona.
2001b El porvenir necesita porvenir. Observaciones filosóficas sobre modernidad y humanidad, en O. Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona.

Minois, Georges
1999 *Histoire de l'enfer*, Presses Universitaires de France, París.

Musil, Robert
1993 Tagebücher, en C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona.

Ouaknin, Marc-Alain
1994 *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Seuil, París.
1998 *C'est pour cela qu'on aime les libellule,* Calmann-Lévy, París.

Peirce, Charles S.
1998 *El hombre, un signo*, Crítica, Barcelona.

Plessner, Helmuth
1982 Zur Antropologie des Schauspielers (1948), en H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, VII, Suhrkamp, Francfort: 399-418.

Rasmussen, David M.
1974 *Symbol and interpretation*, M. Nijhoff, La Haya.

Ricoeur, Paul
1982 *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
1987 *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo xxi, Madrid.

Rombach, Heinrich
2004 *El hombre humanizado. Antropología estructural*, introd. de L. Duch. Herder, Barcelona.

Rushby, Kevin
2006 *Paradise. A history of the idea that rules the world*, Constable, Londres.

Scholem, Gershom
2006 *Lenguaje y Cábala*, Siruela, Madrid.

Segalen, Martine
2005 *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza, Madrid.

Solares, Blanca
2001 *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona.

Solares, Blanca y María del Carmen Valverde Valdés
2005 *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Sperber, Dan
1978 *El simbolismo en general*, Promoción Cultural, Barcelona.

Steiner, George
1991 *Presencias reales ¿Hay algo en lo que decimos?,* Destino, Barcelona.

Todorov, Theodor
1981 *Teorías del símbolo*, Monte Ávila, Caracas.

Torrance, Robert M.
2006 *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Siruela, Madrid.

Trevi, Mario
1996 *Metáforas del símbolo*, Anthropos, Barcelona.

Turner, Víctor
1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo xxi, Madrid.

Vidal, Ma. del Carmen A.
1998 *El futuro de la traducción. Últimas teorías, nuevas aplicaciones*, Alfons el Magnànim, Valencia.

Vieillard-Baron, Jean-Louis
2001 *La religion et la cité*, Presses Universitaires de France, París.

Welsch, Wolfgang
1996 *Vernunft, Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Francfort.

Wunenburger, Jean-Jacques
2001 *Philosophie des images*, Presses Universitaires de France, París.
2002 *La vie des images*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

Del antroposimbólico al simbolólogo

Jacques Lafaye
El Colegio de Jalisco

¿Qué sería de nosotros si no nos socorriera lo inexistente?
Poca cosa en verdad, nuestras mentes tan desocupadas languidecerían
si los mitos, las fábulas, los errores, las abstracciones, las creencias
y los monstruos, las hipótesis y los supuestos problemas de la
metafísica no poblaran con seres e imágenes sin objeto
nuestras profundidades y nuestras tinieblas naturales.

Paul Valéry (*Sobre los mitos y la mitología* 1930)

"El mundo es una selva de símbolos" ha escrito a mediados del siglo XIX el poeta francés Baudelaire, en un famoso soneto titulado "Correspondencias", dado que en dicha selva: "Los perfumes, los colores y los sonidos se corresponden" (*Las flores del mal* 1857). Una relación de esta índole con la naturaleza nos aparece a ojos vistas como resurgimiento tardío del neoplatonismo que había rehabilitado en el Renacimiento el florentino Marsilio Ficino. Toda la tradición esotérica venida del antiguo Oriente mediterráneo, vigente en la cristiandad hasta el siglo XVII, consideraba al universo entero como un gran libro de símbolos, cuyo desciframiento estaba propuesto a filósofos, magos, cabalistas, astrólogos-astrónomos… El solo símbolo de la luz daría materia para un extenso libro. Así lo expresaron los italianos Cesare Ripa y Cristoforo Giarda, siendo este último autor de un tratado de "Iconos simbólicos" (*Bibliothecae Alexandrinae Icones Symbolicae* 1626); les remito a Gombrich, que lo ha publicado como apéndice en su obra *Symbolic images* (1972).

Pero no fue así. A Baudelaire le vino la inspiración de Svedenborg, un iluminado sueco, cuyo mundo espiritual lleno de misterios fue objeto de fascinación en toda la Europa de su tiempo. Este soneto de Baudelaire ha sido la obertura del simbolismo en la poesía; salió algo más tarde, en 1886, un *Manifiesto simbolista*, de pintores. El movimiento, ilustrado notablemente por Mallarmé en poesía y Puvis de Chavannes en la pintura, tuvo ramificaciones en todo el orbe occidental, en México con grandes artistas como Clausell, Roberto Montenegro, Saturnino Herrán, hasta Orozco y Diego Rivera en su primera época. Para decir verdad, la expresión simbolista en la poesía ya había alcanzado su culminación al final del siglo XVIII con el poeta inglés William Blake, otro iluminado con pretensión profética. Éstas son formas artísticas que, en reacción contra el realismo de las novelas de Balzac o

los cuadros de Courbet, sus mismos autores han calificado como "simbolistas", hasta los albores del siglo xx. El arte simbolista se caracteriza por un vaho de misterio con carga emocional; no tiene el impacto brutal del expresionismo germánico ni la cruda frialdad del naturalismo francés, ni la vibración del impresionismo, sino que invita a la ensoñación y a cierta elevación espiritual. El onirismo surrealista de un Dalí, surgido medio siglo más tarde, o el cine de Buñuel, son una manera de simbolismo mórbido o estridente.

Con todo, el arte moderno no es sino la punta del *iceberg;* cuando aparecen los *-ismos* es que ya se ha desvirtuado la esencia. En realidad desde la aparición del *homo sapiens* la expresión simbólica ha sido omnipresente; hasta hoy *in eo vivimus et sumus*. El hombre rupestre que pintó bisontes parietales en Altamira acudió a imágenes simbólicas de sus animales de caza para propiciar la misma con conjuración mágica, según los más autorizados prehistoriadores. Por eso me parece tan legítimo hablar de un *"antroposimbólico"* (o simbolista), como de un "sinántropo" o un "pitecántropo", tomando como criterio distintivo, en este caso, la cultura en lugar del fenotipo. Si se acepta que el lenguaje es lo que distingue al hombre de los demás representantes del reino animal, singularmente los mamíferos superiores, viene a decir que la función simbólica, o simbolizante, es la actividad mental característica del género humano. Ahora bien, si se admite esta constancia, surge un enjambre de dificultades.

Para empezar la polisemia del término "símbolo", su nubloso valor semántico; el símbolo está ensartado en su familia de sinónimos o casi sinónimos (¿existen verdaderos sinónimos?): signo, alegoría, metáfora, metonimia, emblema, mito… El padre de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure, ha hecho una distinción clara entre el signo y el símbolo. El primero es meramente convencional, según él, mientras que el símbolo, escribe Saussure, "*se caracteriza por no ser nunca del todo arbitrario*; no está 'vacío', hay un lazo natural rudimentario entre el significante y el significado. El símbolo de la Justicia, el fiel de la balanza, no pudiera sustituirse por cualquier cosa, digamos por caso: un carro." (*Curso de lingüística general* 1915, I parte, capítulo I, 2). Si bien se habla de símbolos matemáticos, como el que representa la raíz cuadrada o la letra griega *pi* como número trascendente, nos parece más apropiado, tratándose de un algoritmo como el álgebra, hablar de un sistema de *signos* antes que de *símbolos*. Ahora no podemos olvidarnos de que en la numerología las cifras tienen un valor esotérico, y para los antiguos romanos el signo (*signum*) era sinónimo de presagio (bueno o malo), y en latín cristiano: prodigio o milagro. Y para los antiguos griegos el sentido originario de *symbolon* era un objeto, o medalla partida en dos partes, con una se quedaban los padres, con la otra los niños expósitos, para poder ser reconocidos juntando las dos partes, viniendo el caso: así que el símbolo es etimológicamente señal si no de orfandad, de abandono ¡Que no es presagio tan favorable para los "simbolólogos"!

Partiendo de Saussure, otro eminente lingüista del siglo xx, Emile Benveniste ha escrito que: "La emergencia de *homo* en la serie animal […] se debe ante todo a su *facultad de representación simbólica, fuente común del pensamiento, el lenguaje y la sociedad* […]. Al fin y al cabo el símbolo es el que traba este lazo vívido entre el hombre, la lengua y la cultura." (*Problemes de linguistique générale* 1966, capítulo II, II). Entre Saussure y Benveniste, según el orden cronológico, el filósofo alemán Ernst Cassirer, tomando apoyo en Kant, ha asentado lo siguiente: "Antes que la mera copia de algo que sería dado *ab initio* en una forma inmutable del ser […] el mito, como el arte, el lenguaje y el conocimiento se vuelven símbolos: no en el sentido de que designan una realidad preexistente bajo la forma de la imagen o la alegoría que indica o interpreta, sino en la medida en que *cada símbolo crea un mundo de significado a partir de sí mismo"* (*Sprache und Mythos* 1924, capítulo I). De hecho, la definición más rigurosa la ha dado el mismo Kant:

> Los modernos lógicos usan a contrasentido y de manera inexacta el término *simbólico*, al oponerlo al modo intuitivo de representación; pues el modo *simbólico* no es sino una especie del modo intuitivo. Este último (el modo intuitivo), de hecho puede dividirse en modo *esquemático* y modo *simbólico*, ambos son unas *hipotiposis*, esto es unas presentaciones (*exhibitiones*); no unos meros caracteres o indicaciones de conceptos mediante signos sensibles asociados […] Por lo tanto todas las intuiciones que se someten a unos conceptos a priori, sea con *esquemas*, sea con *símbolos*, los primeros contienen presentaciones directas, los segundos presentaciones indirectas del concepto; los primeras usan una demostración, los segundos una analogía […] Nuestra lengua está rebosante de tales presentaciones indirectas (*Crítica del juicio,* Parte I, Libro II: 59).

Reconocida la función simbólica como la marca de identidad del género humano entre las demás criaturas, identificada con el lenguaje y el pensamiento, pareciera que el asunto estuviera aclarado. Pero en este contexto surgió el H. doctor Freud, según el cual: "Esta simbólica (la de los sueños, distinta de la consciente que hemos considerado hasta ahora) no es específica del sueño, sino que la encontramos en toda la imaginería inconsciente, en todas las representaciones colectivas… en el folklore, los mitos, las leyendas, los dichos y proverbios […] hasta se ve ahí más completa que en los sueños." Hasta aquí la cita de Freud por Benveniste, quien comenta:

> Aquí llegamos al problema esencial […] el del simbolismo. El psicoanálisis está fundamentado en su totalidad en una teoría del símbolo. Ahora bien, el lenguaje no es sino simbolismo […] en comparación con este simbolismo que cuaja en signos de infinita diversidad, combinados en sistemas formales tan numerosos y distintos como hay idiomas, *el simbolismo descubierto por Freud ofrece unos caracteres totalmente específicos y distintos* […]

> Parece, según los estudios efectuados sobre los sueños y las neurosis, que los símbolos que los traducen conforman un vocabulario común a todos los pueblos sin importar su idioma… Señalemos por fin que la sintaxis con la que se encadenan estos símbolos inconscientes no obedece a ninguna exigencia lógica, o más bien sólo conoce una dimensión, la de sucesión que, como ha visto Freud, también puede significar causalidad. (*op.cit*., II parte, capítulo VII).

De modo que estamos en la presencia de *dos gramáticas simbólicas distintas,* una lógica y consciente, la del lenguage, otra que procede por discontinuidad y yuxtaposición, no por causalidad si bien tiene una motivación inconsciente, la del paciente del psicoanalista. Cuando menos ésta ha sido la visión del lingüista Benveniste, quien daba crédito a Freud.

El escéptico Valéry, encarnación de su "*Monsieur Teste*", ha expresado serias dudas sobre el particular:

> *El sueño es una hipótesis, puesto que no lo conocemos más que por el recuerdo, pero este recuerdo necesariamente es fabricado.* Construimos, rediseñamos nuestros sueños; nos los expresamos, les damos un significado, se vuelven narrables: historia, escenas, reparto de personajes, y en este guión hecho de recuerdos, la parte que toma el despertar, la identificación, queda indiscernible de lo que, quizás, nos restituye algo del original perdido para jamás. Y si ocurre además que contemos este sueño, el oyente a su vez traduce este relato en su propio sistema de imágenes; si éste se precia de interpertar los sueños, va a razonar sobre lo que él imagina, que es transmutación de transmutación… Por lo cual no estoy nada dispuesto a fiar de pretendidos análisis de mis sueños, que hoy están tan de moda, en que parece que se ha forjado una nueva *Clé des songes (Variété V)*.

Con todo, estas agudas objeciones de Paul Valéry parecen tímidas en comparación con las cinco páginas devastadoras del psicoanálisis, firmadas por Roger Caillois, en "Ciencias infalibles: ciencias sospechosas" (*Approches de l'imaginaire, III. Infaillible psychanalyse;* entre 1955 y 1965); no se pueden resumir, tratan de "el olvido del paraguas" como *acte manqué*.

De modo que en el día de hoy la definición del símbolo y su manejo por lingüistas y psicoanalistas (por no mencionar estructuralistas, de sobra conocidos por esta generación de antropólogos) dista mucho de ser objeto de unanimidad. Menos la hay si pasamos al campo de la representación social colectiva y la expresión de místicas nacionalistas o ideologías políticas: será suficiente mencionar el *fascio,* la hoz y el martillo, la swástica, el yugo y las flechas, etcétera. Sería necesario un seminario anual para comentar el enfrentamiento de dos símbolos mayores: la cruz y la media luna. Pero no da tiempo para detenernos en considerar fenómenos actuales que no pasan de ser *pseudomorfosis* de la simbología religiosa de siglos, mejor dicho, milenios pasados. La cultura que heredó la Europa occidental y

central, y a través de ella América, mediante la Iglesia católica romana, ha sido bicéfala y contradictoria. De un lado, el monoteísmo judaico, reinterpretado por el cristianismo primitivo, definido dogmáticamente como "el símbolo de la fe" por el concilio de Nicea, en el siglo IV. De otro, el politeísmo griego antiguo (enriquecido de aportaciones orientales) reactualizado por los humanistas italianos del autodenominado Renacimiento. Ambas corrientes cultural-religiosas se caracterizan por la expresión simbólica y el uso de la alegoría, por la creación de mitos que la Iglesia en algunos casos incorporó a su fe, en otros los repudió como simulacros diabólicos. La exégesis bíblica y la oratoria sagrada, la poesía mística y la profana, la escultura y la pintura, la iluminación de manuscritos nos aparecen en conjunto como un infinito entramado de símbolos. Pero este juego tan complejo obedecía a reglas retóricas estrictas, vigiladas por los doctores de la Iglesia, de tal modo que para el iniciado (del siglo XV, pongamos por caso), la simbología religiosa era tan legible como sería en el siglo XX para otro iniciado un estudio sociológico según Durkheim o histórico según Marx-Engels, o para un adepto del psicoanálisis freudiano un análisis de sueños. Los grandes doctores de la Iglesia, San Agustín, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, varios otros, fueron los árbitros del simbolismo canónico.

Lo cual viene a reconocer que un símbolo hegemónico en algún momento de la historia es la clave que da acceso a todo un sistema mental, mediante el cual un sujeto es considerado por otros, y se ve a sí mismo, como incorporado al padrón de valores de la sociedad en la que le toca vivir, sea la cristiandad occidental o la nación laica según el modelo de la Revolución Francesa. El rebelde o marginal que llegara a renegar del sistema simbólico oficial sería excluido, desterrado en el caso más favorable, eliminado físicamente las más de las veces. Por ejemplo, la cruz latina ha sido (sigue siendo) el símbolo de la salvación porque, según la tradición evangélica, en una cruz de esta forma ha sido crucificado el Señor para rescatar a la humanidad pecadora (lo que propiamente dicho fue un holocausto); en consecuencia, maltratar una cruz o profanar objetos de culto se consideraba "crimen de lesa majestad divina". Con este solo ejemplo queremos subrayar que en siglos pasados los símbolos no fueron simple juego literario; tampoco en nuestro tiempo, en que pisotear o quemar simbólicamente la bandera, símbolo o emblema nacional, es delito grave (ofensa a la patria) según las leyes de todas las naciones, sean o no democráticas; en los estados totalitarios del siglo XX, tachar o desgarrar el retrato del dictador, o hablar mal de su persona en lugar público se castigaba duramente como acto blasfematorio. Vemos por este último ejemplo que *del símbolo se pasa fácilmente al ídolo, de la fe en un dios trascendente a la idolatría de un líder carismático,* por lo común uniformado (*duce, Führer, caudillo*…). Antes de ser objeto de estudio por historiadores de las religiones, sociólogos, psicoanalistas o, como *hic et nunc,* antropólogos, el símbolo (los respectivos símbolos) ha sido el nudo sacralizado que ata una sociedad para resistir su disgregación y apuntalar el poder político. De aquí que su estudio se haya visto, en muchos casos, como atentatorio a la autoridad pública. El

"simbolólogo" pudo ser subversivo, a no ser que fuese conformista, o que haya aplicado su arte sólo al pasado milenario, y aun así, dado que (por ejemplo) el mito aztequizante de "el México prehispánico" (además de ser un monstruo semántico) ha sido *alibi* indigenista del Estado heredero de la Revolución Mexicana, expresado simbólicamente por el águila en el nopal, centro geométrico y sacral de la bandera nacional. Estudiar los símbolos como fenómenos psicosociales, esto es, disecarlos, difícilmente puede evitar debilitar la fe en los símbolos, númenes sedientos de la sangre del sacrificio.

A grandes rasgos se puede asentar que todo lo que hemos descrito hasta ahora son avatares modernos (de hecho degradación) de una milenaria y doble tradición religiosa, la griega y la hebrea. Atenea con su lechuza, Poseidón con su tridente, Eros con su arco y sus flechas, etcétera, son otras tantas figuras simbólicas que se reeditan (por así decir) en la civilización romana, con otros nombres pero con los mismos atributos, que son un lenguaje simbólico. Constantemente, hasta el siglo XX en que fueron reducidos a figuras literarias, los símbolos de la mitología "clásica" han seguido presentes junto a los símbolos judeocristianos en el arte occidental; en México lo atestiguan los *Triunfos de Petrarca*, pintados al fresco hacia 1580 en la Casa del Deán, de Puebla. Lo cristiano tuvo con lo judaico una relación análoga, en buena medida, a la de lo romano con lo griego. *La lectura alegórica del* ***Antiguo testamento*** *como prefiguración cifrada del* ***Nuevo testamento*** *ha sido la operación simbólica de mayor trascendencia en la historia de la cristiandad,* esto es el sustrato de nuestra cultura. Sin adentrarnos en los arcanos de la exégesis, señalemos que, de San Jerónimo y San Gregorio a San Agustín, se ha venido elaborando la teoría de los tres (o cuatro en Agustín) sentidos de la Escritura. Ha sido protagonista en este proceso Dionisio el Areopagita, también conocido como "el pseudo Dionisio"(siglo V). El sentido literal es el histórico, pero el alegórico, el analógico y el etiológico (San Agustín, *De genesi ad litteram;* siglo IV) son todos simbólicos. Con posterioridad, en el primer renacimiento cristiano del siglo XII, Ugo de San Víctor (del nombre de famosa orden y convento de teólogos parisienses) ha definido así lo que se conoce como "la triple inteligencia" de la Escritura:

> Ante todo hay que saber que la *Sagrada escritura* ofrece un triple modo de comprensión: histórico, alegórico, tropológico[…] Es como en las cítaras y otros instrumentos musicales. No provienen los armoniosos sonidos con que suenan de todas sus partes, sino de las solas cuerdas[…] Lo mismo pasa con la Palabra divina: hay cláusulas que requieren interpretación puramente espiritual, otras están para auspiciar la dignidad moral, otras se han enunciado con mero significado histórico; en fin, algunas pueden explicarse, de forma coherente y concomitante, histórica, alegórica y tropológicamente[…] es cierto que, con frecuencia, se puede encontrar todo en un mismo pasaje, de tal modo que una verdad histórica sugiera alegóricamente un sentido místico, a la par que, mediante la tropología, señala reglas de comportamiento (*Didascalicon,* Libro V, capítulo 2).

La visión que tuvo la cristiandad del Génesis y los tiempos bíblicos, de la historia universal y el futuro de la humanidad, se ha derivado, como consecuencia irresistible, de la interpretación simbólica de los profetas del *Antiguo testamento* y de las parábolas evangélicas. Nos falta hoy espacio suficiente para desarrollar este tema como lo merece; les sugiero reportarse a un luminoso ensayo de Umberto Eco: *Arte e belleza nell'estetica medievale,* Capítulo 6: "Simbolo e allegoria" (1987), que no es posible más que mencionar de paso.

Fenómeno determinante ha sido el que Evémero (nacido en 340 antes de Cristo) interpretara alegóricamente la mitología griega y que Filón de Alejandría (nacido en 25 antes de Cristo) aplicara este método a *La Biblia*. Fue superado aun en este aspecto por San Bernabé, compañero de San Pablo y San Marcos, quien consideró que sólo importa el sentido espiritual de la Escritura, desdeñando el literal. Tras ellos los Padres de la Iglesia y los escolásticos posteriores vieron en el *Antiguo testamento* un repertorio de símbolos. A partir del Renacimiento italiano se leyeron la *Eneida* de Virgilio y las *Metamorfosis* de Ovidio como oráculos sibilinos del cristianismo. El caso más espectacular de asimilación simbólica fue el de Hércules, ofrecido en holocausto por el bien de la humanidad como el propio Jesucristo; por decirlo así, "Hércules fue la prefiguración de Jesús", lo cual le dio entrada con pleno derecho en la especulación teológica y la iconografía cristiana. En los primeros años del siglo xv, el humanista florentino Coluccio Salutati publicó un libro (en latín) de dos volúmenes, dedicado a *Los trabajos de Hércules*, que a la vez ejemplifica y legitimiza esta visión (Marcel Simon ha estudiado con maestría este fenómeno en *Hercule et le Christianisme*, Estrasburgo 1955). Paralelamente a esta lectura de los poetas del paganismo antiguo se ha producido un fenómeno de "simbolización corporal", ligado con las técnicas mnemónicas. Así se han de ver los frescos alegóricos de Giotto, donde las virtudes y los vicios se identifican con figuras simbólicas, a menudo tomadas del panteón greco-romano: Saturno es la *Prudentia,* Plutón la *Providentia,* Juno la *Memoria…,* San Alberto Magno ha sido garante espiritual de dicha simbólica sincrética. Con todo, se produjo un giro trascendente con el paso de lo que se considera la época medieval al Renacimiento, que ha sido un cambio de actitud respecto de la imaginación, como lo ha subrayado Frances Yates: "La imaginación era una facultad inferior, que podía utilizar la memoria como una concesión a la flaqueza del hombre que tenía derecho a acudir a símbolos corporales, por ser el único medio a su alcance de recordarle sus compromisos espirituales…; pero ya (la imaginación) se ha convertido en la más elevada facultad humana, que permite captar el universo inteligible más allá de las apariencias, mediante imágenes significativas" (*The art of memory* 1966, capítulo IX). Excusado es decir que este cambio se debió al resurgimiento de la tradición hermética, basada en Hermes Trismegisto y el gnosticismo, la cábala…, una corriente que se inició con Pico de la Mirandola y duró más allá de Giordano Bruno. El poeta, el pintor y el filósofo pintan, cada cual con su propia técnica, imágenes que son producto de la imaginación. Según la fórmula artistotélica (en

la versión latina de la Escuela): *Intelligere est phantasmata speculari.* Si las ideas, o *ídolos*, de Platón se veían como la única realidad ontológica, de las que la realidad visible era pálido reflejo, las ideas, o *ídolos,* de Aristóteles eran simples fantasmas, esto es: productos de la "función imaginativa" *stricto sensu.*

Las raíces del pensamiento moderno, incluso en sus formas racionalistas más acendradas, son los símbolos manejados por la filosofía griega en su etapa helenística contagiada de hermetismo y judaísmo. Sirvieron de intermediario en primer lugar Ramón Llull a través de la imprescindible sabiduría árabe, Giordano Bruno, Campanella, entre otros; Descartes, Bacon y Comenius criticaron el silogismo aristotélico como método de descubrimiento, y promovieron la inducción, buscaron "caracteres reales" o *signos* que expresaran nociones. Y notablemente Leibniz, en su esfuerzo por descubrir una combinatoria universal (*mathesis universalis*), definió "notas" (nociones) expresadas por signos, en este caso símbolos matemáticos; pero él mismo ha escrito que su *Ars combinatoria* no era otra cosa que "una magia inocente*"*. Las mónadas de Leibniz reflejan el Universo del que son vivo espejo. El hecho de que se haya pasado, en el siglo XVII, de las imágenes mágicas a las imágenes geométricas o los signos matemáticos, *no ha evacuado el simbolismo, sólo lo ha desplazado.* En cuanto a la semiótica, no la han inventado modernistas retóricos de finales del siglo XX (por más arrogantes que hayan sido algunos de ellos), ya que había escrito John Locke, tres siglos antes, lo que sigue: "Según estos principios, concluyo todo con una división de las ciencias en tres clases. 1. Física (escribió en caracteres griegos: *physike*)… 2. Pragmática (*praktike*)… 3. Semiótica (*semiotike*), o el conocimiento de los signos, esto es, de las ideas y de las palabras… *que, si se considera bien, producirá acaso otra clase de lógica y de crítica..."*(*An essay concerning human understanding* 1671).

Ahora al llegar al término de esta breve exploración del espacio simbólico a través de los siglos, no se podría eludir la pregunta: "¿*Quid* de los símbolos en el día de hoy?" Lo que más llama la atención es que en las sociedades reputadas más "avanzadas", esto es, más eficaces en el aspecto técnico-comercial, en las que los centros bursátiles hacen de catedrales, los símbolos están en vía de desacralización "avanzada", eso sí. Ni Dios ni la patria hacen mucha receta; en cambio prosperan símbolos más terrenales, más hedonistas, o sea más afines con los valores hegemónicos: la velocidad, la proeza deportiva, la belleza, el sexo, el éxito mediático, la riqueza (sobre todo los signos exteriores de la riqueza), símbolos que tienen nombres: Ferrari, Maradona, Armani, Versace, Prada y la figura emblemática de Giovanni Agnelli… De Italia proceden nuestros valores desde cuando menos Petrarca y Leonardo ¡ojalá no se pierda este privilegio nuestro a favor de otros pedestres paradigmas! Si bien los *sex symbols* ya no son Gina Lollobrigida, Sofía Loren, Silvana Mangano, Ornella Muti, ni Monica Vitti…, desaparecidas de las pantallas con Fellini, Pasolini y Visconti, han surgido otros, los *sex symbols* se renuevan rápido; de momento gana Brasil, la Italia de América Latina, igual que en el futbol, otro valor simbólico

sucedáneo de patriotismo. Ahora hay *símbolos vivos que resisten la erosión mediática* y cobran más densidad con una muerte violenta: Lady Diana, Marilyn Monroe, John Lennon igual que Emiliano Zapata y el Che Guevara. Pero en cuanto a la "simbolología" en general, *ya casi todos los símbolos* son meros productos de la publicidad y el esnobismo…, casi *se reducen a logos o marcas comerciales.* ¡Que símbolo más aterrador es la evolución semántica del concepto "*logos*", de Platón a *Playboy*, si bien en ambos hay caverna! Por lo cual es totalmente lícito en el día de hoy ser "simbolólogo" a cara descubierta, sin "sentirse acomplejado", como se suele decir en la sociedad postfreudiana, la cual está muy lejos de haber superado *El malestar de la civilización (Das Unbehagen in der Kultur),* que se confunde con la quiebra de los símbolos éticos diagnosticada por el doctor Freud, ya en 1929; una obra redactada en Berchtesgaden, circunstancia en la que yo vería a la vez un *signo* y un *símbolo.*

Referencias

Baudelaire, Charles
1857 *Les fleurs du mal*, Poulet-Malassis et de Broise, París.

Benveniste, Emile
1966 *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París (ed. esp.: *Problemas de lingüística general*, Siglo xxi, México, 1977).

Caillois, Roger
1974 *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, París (ed. esp.: *Acercamientos a lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989).

Eco, Umberto
1987 *Arte e belleza nell'estetica medievale*, Bompiani, Milán, (ed. esp.: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, México, 1999).

Freud, Sigmund
1977 [1929] *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.

Giarda, Cristoforo
1626 *Bibliothecae Alexandrinae Icones Symbolicae*, Bidellium, Milán.

Kant, Immanuel
2003 [1790] *Crítica del discernimiento*, trad. de Roberto Rodríguez y Salvador Mas Torres, A. Machado, Madrid.

Locke, John
1690 *An essay concerning human understanding*, The Basset, Londres (ed. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, 2007).

Moréas, Jean
1886 "Manifeste du symbolisme", *Le Figaro*, 18 de septiembre.

Saint-Victor, Hugues de
1991 [*ca.* 1130] *Didascalicon*, trad. de Michael Lemoine, Les Éditions du Cerf, París, (ed. bilingüe latín-español de Wladyslaw Tatarkiewicz, Akal, Madrid, 1989).

San Agustín
1957 "De genesi ad litteram opus imperfectum", *Obras de San Agustín*, ed. bilingüe de Martín Balbino, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Saussure, Ferdinand de
1972 [1916] *Cours de linguistique générale*, ed. crít. de Tulio de Mauro, Bibliothèque Scientifique Payot, París (ed. esp.: *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945).

Simon, Marcel
1955 *Hercule et le Christianisme*, Université de Strasbourg-Les Belles Lettres, Estrasburgo-París.

Yates, Frances A.
1966 *The art of memory*, The University of Chicago Press, Chicago (ed. esp.: *Ensayos reu nidos*, trad. de Tomás Segovia, Fondo de Cultura Económica, México, 1990-1993).

Valéry, Paul
1930 "Sur les mythes et la mythologie", *Morceaux choisis*, Gallimard, París.

Gilbert Durand o la cultura como dimensión simbólica

Blanca Solares[1]
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
Universidad Nacional Autónoma de México

Heredero de la antropología de Ernst Cassirer y de la poética de Gaston Bachelard, Gilbert Durand sistematiza los trazos fundamentales de lo que podemos reconocer hoy en día como una *ciencia del imaginario*.

El *imaginario* , esencialmente identificado en su concepción con el mito, el arte y la religión, constituiría de acuerdo con su pensamiento el *sustrato básico de la vida mental* –que no se agota en producción de conceptos ni en la mera praxis instrumental–, a partir del cual el hombre elabora su interpretación del mundo y organiza el conjunto de su cultura.

A partir de una revaloración de la *imagen simbólica* como fuente de conocimiento, Durand enfrenta las "hermenéuticas reductivas" de la cultura: por un lado, la psicología (Freud) y, por otro, la sociología y la lingüística. En lugar del "trípode epistemológico" de nuestra modernidad –positivismo, etnocentrismo y logocentrismo– que asfixia al *homo sapiens*, Durand inscribe la producción imaginaria en lo que sería quizá el aporte más significativo de su teorización, la noción de "trayecto antropológico": el *imaginario* de una cultura no se produce de manera anárquica, sino que sus *imágenes*, suscitadas en un plano neurobiológico y afectivo, nacen de un incesante intercambio entre las "pulsiones subjetivas y asimiladoras" y las "intimaciones objetivas que emanan del medio social y cósmico".

G. Durand, que también forma parte de la generación más joven participante en el famoso *Círculo de Eranos*, dirigido por C. G. Jung, retoma y resemantiza de modo radical el proyecto originario que la antropología ilustrada se planteaba como centro de gravedad para orientar al conjunto de saberes sobre el complejo fenómeno del hombre –no determinado por ningún *a priori* filosófico/epistémico, sino sobre la base de las investigaciones multidisciplinarias de su despliegue. El pensador francés desarrollará un "estructuralismo figurativo" que se va articulando precisamente como curso del "trayecto antropológico", cuya exposición más sistemática se encuentra en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand 1981), vasta exploración teórica y polémica en torno a la constancia de las imágenes arquetípicas que orientan a las formaciones civilizatorias y pueden ser

[1] Agradezco a Manuel Lavaniegos el constante intercambio de ideas para aclarar las nociones y el pensamiento de G. Durand.

investigadas a través de la composición histórica de los "regímenes" simbólicos que rigen sus imaginarios.

Durand, a partir de sus aportes, funda en la Universidad de Grenoble, Francia, el primer *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* y posteriormente una red de centros de estudios del imaginario que reagrupa en la actualidad a alrededor de 43 centros de investigación en el mundo.

Es nuestra intención en lo que sigue tan sólo esbozar una somera aproximación a algunos de los elementos básicos de lo que Durand llama el "nuevo espíritu antropológico", particularmente en lo relativo a la noción de *símbolo (homo symbolicus)*, punto de inflexión clave para la apertura del punto de vista hermenéutico del autor. Asimismo, el conjunto de esta aproximación al pensamiento de Durand tendría como fin preguntarse en qué medida su marco teórico abre nuevas perspectivas de interpretación en el análisis del universo mítico mesoamericano. No se trataría al respecto de aumentar datos y descripciones al conjunto ya acumulado de conocimientos propios de la valiosa exploración arqueológica y del trabajo etnológico de la antropología en México, sino de interrogarse por el *sentido* de las visiones cósmico-míticas y prácticas rituales del México antiguo, ajenos al pensamiento racional y abstracto del discurso científico moderno. ¿Cuáles son, pues, los planteamientos centrales de la antropología simbólica de Durand y en qué sentido pueden ser éstos una guía o hipótesis de trabajo para el análisis de los procesos de la cultura del México antiguo?

La noción de *símbolo*

La introducción al libro *La imaginación simbólica*, de G. Durand, está dedicada a diferenciar al *símbolo* de un conjunto de *signos* o figuras lingüísticas con las que comúnmente se le suele confundir: metáfora, emblema, parábola, síntoma, ídolo, icono, alegoría, fábula, etcétera (Durand 1971: 9-23).

Usamos estos términos –símbolo o signo– indistintamente en nuestro lenguaje para representar o significar nuestra experiencia del mundo. Unas veces los términos refieren a la cosa aludida tal y como ésta se presenta en la realidad. Realizamos una operación mental a través de la cual asociamos una cosa con un término de manera convencional sin que nada nos impida elegirlo de manera arbitraria. "Libro", "*book*", o "*Buch*", arbitraria y convencionalmente, remiten todos a la misma cosa. De esta manera, dice Saussure, el lenguaje es un "sistema de signos", "convencionales" y "arbitrarios" que sirven para economizar significados, cosas o hechos que, sin necesidad de estar presentes, pueden, en último término, presentarse en la realidad empírica y ser comprobados a través de los sentidos.

Se trata, en la modernidad, del lenguaje que privilegia el discurso científico de corte positivista; de las verdades susceptibles siempre de comprobación bajo condiciones es-

pecíficas; de las leyes, reglamentos y normas que deben ser obedecidas por mandato bajo riesgo de infracción y condena. Se trata también del discurso político y su estrategia de reducción de los desacuerdos a consenso mayoritario. Se trata del discurso de los llamados medios de comunicación (de masas) que homogenizan todo significado y lo reconducen unilateralmente, de acuerdo con los intereses del que controla y manipula las emisiones detrás de la pantalla y por el cual el espectador no suele preguntar. Pero no siempre aquello de lo que se habla encuentra un referente preciso en la realidad.

Así, cuando hablamos de justicia, de gloria, de celos, de envidia nos encontramos frente a significados difíciles de presentar, objetivados en una realidad concreta. Durand habla en este caso de significados *alegóricos*, refiriéndose con ello a que, aunque difíciles de presentar, pueden significarse en la realidad parcialmente.

"La alegoría es la *traducción* concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma simple", pero cuyo signo alegórico representará siempre, al menos, parte de la realidad que significa. Así, "la primavera de la vida" es una "metáfora" de la juventud; la alteración orgánica, un "síntoma". Una narración de la que se desprende una enseñanza moral es una "parábola". El escudo nacional o la bandera son "emblemas", etcétera. En ninguno de estos casos podemos hablar de realidad "simbólica" en sentido estricto.

Hasta aquí, al menos en teoría, es posible distinguir entre *signos arbitrarios* y *signos alegóricos*. Pero tenemos también, y es el problema que nos ocupa, que nuestra comprensión del mundo no siempre encuentra un referente al que podamos presentar de forma empírica y acotada. De hecho, porque esa misma experiencia o comprensión no está completada sino en construcción. Se elabora conforme transcurre nuestra existencia, se corrige conforme pensamos nuestra experiencia, se afina o se pervierte conforme pasa el tiempo.

¿Qué sentido tiene haber nacido y estar hoy aquí? ¿Cuál es el significado de una amistad? ¿Qué me espera después de la muerte? Todas estas preguntas cuyo significado es incierto y para las que no contamos con un referente específico que las signifique de una vez por todas son la materia del *símbolo*. Se ve ya que su contenido alude al inconsciente, lo trascendente, lo sobrenatural y todas aquellas cosas "ausentes" o difíciles de percibir que, por definición, son la materia del arte, la religión y la magia: "causa primera", "fin último", "finalidad sin fin", "alma", "dioses", "espíritu".

El símbolo alude a una *metafísica,* o bien, como también lo anotan algunos filósofos, toda metafísica es *simbólica*. El símbolo alude a una realidad *abierta,* difícil de presentar y que, por lo tanto, sólo puede ser referida de forma simbólica.

Ya en su *Antropología Filosófica* Ernst Cassirer subraya que es propio del hombre *interpretar* la cosa apenas ésta entra en relación con él. Apenas una cosa entra en relación con el hombre, éste se hace una representación de la misma a la que puede expresar de diversas maneras, sea a través del *signo* (cuando la cosa que se refiere puede ser en última instancia presentada), sea a través de la *alegoría* (cuando el significado aunque difícil de

presentar puede estar parcialmente representado) o bien, *simbólicamente* (cuando más que del significado nos preguntamos por el *sentido* inalcanzable, *límite* de lo humano y resultado de un inagotable proceso de elaboración sobre lo que consideramos las cuestiones vitales de nuestra existencia).

Signo y símbolo en el proceso de representación humana

Ahora bien, esto no significa que el hombre tenga formas de representar al mundo perfectamente diferenciadas y excluyentes entre sí, una de las cuales tendría que ver con significados empíricos y comprobables a través de la razón y otra con significados que para apenas ser sugeridos aluden a la recreación *imaginaria*, sino más bien que las representaciones de la consciencia pueden oscilar gradualmente, y a veces imperceptiblemente, de un extremo a otro de la representación.

Dado que se trata de un mismo proceso de representación de la consciencia, en uno de sus extremos encontramos al signo o "símbolo enfriado", como en el extremo opuesto, encontramos al *símbolo*, evocando una dimensión trascendente, invisible o experimentada como enigma. Existe, pues, una permanente oscilación y conversión en la gradación entre lo sígnico y lo simbólico como polaridades del proceso de la representación humana.

Pienso que, de hecho, el haber planteado la urgente necesidad de explorar este espectro constituye, sin duda, uno de los mayores aportes de Durand. Entre otras cosas, porque es esta elasticidad de la imaginación, entre lo sígnico y lo simbólico, lo que permite comprender la perpetua conversión de la creatividad *ilimitada* inherente a los símbolos en alegorizaciones sígnicamente atadas a una circunstancia; y, viceversa, la proyección de una figura histórico-concreta como significante de un anhelo arquetípico. Este continuo recorrido en la gradación significativa no es otra cosa que el flujo mismo del imaginario vivo de las sociedades.

Esta polaridad imaginante entre lo sígnico y lo simbólico presidiendo los extremos del trayecto antropológico permite entender también por qué opera tan fácilmente la conversión regresiva del *símbolo abierto* en dogma y modalidad de fundamentalismo en la superstición deshilvanada tan prolífica y masivamente eficaz de nuestros días.

Discípulo de Gaston Bachelard, pero de manera distinta a él, G. Durand no establece, como su maestro, un antagonismo radical entre racionalidad e imaginario (Bachelard 1989), ni distingue la consciencia racional de otros fenómenos psíquicos, sino que advierte y subraya la "gradación de la conciencia en la representación de la imagen" que nos hacemos respecto de la realidad y cuyos polos opuestos serían, por un lado, el signo y, por otro, el símbolo, sin que el signo esté alejado del inconsciente y sin que la *imagen simbólica*, o el imaginario creativo, se separe de la razón, *logos* o "pensar-decir", como lo explica Eugenio Trías en su *Edad del espíritu*.

Esta posibilidad del lenguaje de poder oscilar de un extremo a otro de la representación explica en parte el uso indiferenciado de ambos términos en el lenguaje ordinario y es un aspecto que resulta clave para distinguir cómo una simbolización abierta puede históricamente convertirse en ideología política y totalitarismo, tergiversando su significación fundamentalmente creativa.[2]

A diferencia, pues, de Bachelard, para quien efectivamente una cosa es el lenguaje de la ciencia y otra distinta el de la poesía, G. Durand, más que hablar de un antagonismo radical entre razón y sentido, insistimos, señala el hecho de que la consciencia dispone como de una *escala* o gradación en sus formas de representar el mundo. Un nivel de gradación *directo* a través del cual la cosa se presenta directamente al espíritu y otro *indirecto*, cuando la cosa es inadecuada para su representación material y no puede ser presentada de manera perceptual u objetiva, de ahí que su alusión sólo pueda ser *simbólica* y su misma comprensión llame a una *hermenéutica*, es decir, a una interpretación de lo representado, no sólo de manera intelectual sino afectiva.

La palabra griega *sýmbolon* proviene de la raíz *symballo*, relacionar, y de *ballo*, lanzar; alude a un objeto que al ser lanzado abre la posibilidad de relacionarnos con el *misterio* que lo *anima*. Del alemán *Sinn-bild*, imagen y sentido, alude a la representación del *sentido* comprendido en una *imagen* que, sin embargo, no puede agotarlo, por lo que tendrá que ser recreado incesantemente. El *símbolo* es el medio a través del cual el *sentido* puede manifestarse y realizarse. Pero como el *sentido* no puede nunca confirmarse en la representación, el carácter *abierto* del símbolo se tornará imprescindible en su extrema concreción y especificación.[3] La consagración de un niño a los dioses en el momento de su nacimiento es trascendental y específica para ese niño. El anillo que Isolda ha dado a Tristán antes de separarse para siempre no puede sustituirse por ninguna otra joya. El joven que en una sociedad cazadora se somete a una ceremonia de iniciación no puede ser reemplazado por ningún otro joven. La relación aquí entre significado y significante no es "arbitraria" o "convencional" como en el caso del signo lingüístico estudiado por de Saussure sino *epifánica*, en cuanto que sólo el símbolo suscita la *aparición* de lo inexpresable, que no puede aparecer sino en él.

Por un lado, el símbolo separa, pero por el otro aúna, restablece una comunidad que ha sido escindida, pero que puede volver a comulgar. Es desde esta perspectiva que, por ejemplo, también en su *Diccionario del espíritu*, E. Trías dice que, más que hablar de símbolo, es necesario hablar de "acontecimiento simbólico", esto es, de una ruptura con el tiempo

[2] Desarrollo con más detalle esta problemática de la perversión de la imagen, que me parece fundamental en nuestros días, en "Apuntes para una hermenéutica de la imagen", de próxima publicación.

[3] En el símbolo, la unidad concreta sensible y psíquicamente intensiva del significante deja de ser una convención arbitraria para tornarse en un signo necesario que alude a la singularidad irreductible del acontecimiento.

histórico que abre una irrupción vital, una temporalidad propia, la aparición de lo inefable, la posible transfiguración de la experiencia.

El presente que se hace a un amigo vale no por su valor material sino por el lazo que a través de él se establece en relación con el sentido inexpresable de la amistad, vale por aquello "ausente" (Duch en este volumen) que no está expresado de una vez por todas sino que tendrá que volverse a poner en juego en innumerables ocasiones bajo el riesgo de esclerotizarse, pues continuamente, como advierte también M. Beuchot, el significado alcanzado nos lanza a otro aspecto que ha quedado aún pendiente y deja abierta la posibilidad de otra simbolización (Mauss 1989).[4]

Con el fin de guardarse de malos entendidos, cabe, pues, insistir con P. Ricoeur en que todo símbolo auténtico posee tres dimensiones: es *cósmico* (en cuanto extrae la parte que lo representa del mundo bien visible que lo rodea), es *onírico* (en cuanto suscita la ensoñación, no en el sentido de la *phantasia* o asociaciones arbitrarias, sino de la *anamnesis,* profundización en la experiencia) y es *poético* (en cuanto extrae su expresión del lenguaje más íntimo del hombre) (Durand 1981: 15).[5] Su lógica, en consecuencia, no es la del signo convencional cuyo significado es limitado y su significante infinito, sino que en el caso del símbolo, dado que ambos términos están abiertos, "por extensión", pueden llegar a aludir a cualidades incluso antinómicas: amor filial, amor eterno, amor sublime, amor mortal o incluso des-amor y odio.

El significado apenas concebible, pero no representable, se extiende así por todo el universo concreto y puede ser significado por cualquier cosa, siempre y cuando ese ente, idea o estado de ánimo se enlace con el proceso interior de resonancia o analogías simbólicas. Lo *sagrado* puede así estar representado en un árbol, un lago, el sol o un atardecer, pero puede integrar también las cualidades más contradictorias, peñasco, desfiladero, temblor, tinieblas, bestia, Satán.

Buscándose a "sí mismo", Gustave Flaubert expresa: "*Madame Bovary* soy yo". De la misma manera que el lector de Flaubert al interrogarse sobre sí mismo, lanzado al ejercicio de una *hermeneusis* que lo involucra racional y emotivamente en la lectura, hace posible, en efecto, volver a afirmar "Madame Bovary soy yo". O, como también lo anota Lluís Duch a propósito de Marcel Proust, "en su minuciosa búsqueda, en *La recherche du temps perdu*, en sólo seis volúmenes el autor crea su propio yo continuamente superado en otro".[6]

En la lógica del símbolo el significado es tan inadecuado que debe recurrirse a la *redundancia*, a la repetición acumulada, al ensayo continuo: a fin de circunscribir el enfoque.

[4] Sobre el intercambio de regalos y las redes de afectos que los mismos tejen en las comunidades vivas, remitimos al lector al trabajo de M. Mauss.

[5] Estos rasgos del símbolo esbozados por Ricouer son citados por Durand en *La imaginación simbólica.*

[6] Sobre el particular, veáse la notable ponencia presentada por Lluís Duch, "El símbolo y lo ausente", integrada en este mismo volumen.

La imagen de la madre y el niño en las artes plásticas sería otro de los motivos privilegiados del artista del Paleolítico, de Leonardo en el Renacimiento o de H. Moore y J. Miró en la época moderna. Cada vez que un espectador observa un cuadro como "Mujer y pájaro en la noche" se convierte en *testigo* de "la presencia de una ausencia", repite, a veces sin saberlo, el acto redundante a través del cual el artista alude al *eterno femenino* o al misterio de la feminidad y la noche encerrado en cada mujer. Pues, como apuntaba Paul Valéry; "lo único positivo de lo nuevo es que responde a un deseo antiguo".

Otros rasgos de la imagen simbólica

El símbolo es pues *redundante*, en cuanto que por su inadecuación fundamental sólo puede acotar el *sentido* mediante aproximaciones acumuladas, pero es también *parabólico*, del prefijo griego *para* o que "no alcanza". Cada símbolo agrega una potencia simbólica suplementaria. No es que un símbolo sea más significativo que todos los demás, sino que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema esclarece su significado y lo amplifica mediante su "repetición instauradora".

Dice H. Corbin que lo más comparable al objeto simbólico es una "partitura musical", que nunca está descifrada de una vez por todas sino que exige una interpretación siempre nueva. O, en el mismo sentido podemos decir con Durand, la imagen simbólica es la transfiguración de un contenido concreto con un sentido totalmente imaginario. El significado del símbolo (o del mito) es mutante (emocional), se despliega en una región situada más allá del lenguaje; es *música*, *tono*, *maneras* de decir; el contenido literal se desplaza, es secundario, se deja de lado, se desdogmatiza de toda interpretación, su intensidad psíquica lleva a un nuevo conocimiento que amplía la vida consciente.

Esta propiedad específica de la *redundancia perfeccionante* permite esbozar una "clasificación somera pero cómoda del universo simbólico". Planteado de otra manera, observa Durand, es posible decir que las expresiones simbólicas pueden clasificarse, según su redundancia significante, de la siguiente manera:

a) en *gestos* que dan lugar al ritual, la música y la danza;

b) en *palabras* que dan lugar a la redundancia lingüística, propia del mito, la poesía y la literatura;

c) en *iconos*, propios del pintar, el esculpir o las múltiples formas de materialización plástica.

El *símbolo* remite al ámbito de lo inconmensurable, lleva de lo accidental a lo esencial, conecta lo sensorial con lo espiritual, rompe los límites del lenguaje para acceder al mundo o, a la manera de un *mistagogo*, nos guía de lo manifiesto a lo oculto (Beuchot 2004).

En su *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein concluía que "Todo lo que puede ser dicho, puede decirse con claridad y que de lo que no se puede hablar es mejor callarse".

Pues bien, es frente a este límite del lenguaje que el símbolo, por el contrario –insiste Mauricio Beuchot[7] invita a la trasgresión. De lo que se trata es de romper los límites formales en los que se pretende encerrar la experiencia, abstraerla, clasificarla. El ser es sobre todo reverberancia, en el sentido de Heidegger, o de la misma manera, el símbolo no puede ser sólo intelectualizado, sino necesariamente vivido.

El símbolo no sólo reúne a las partes, sino a las partes aisladas del mismo individuo enajenado respecto de su propio ser. El símbolo está en el límite de lo concreto y lo difuso, lo consciente y lo inconsciente, lo presente y lo que se presiente, o también podemos decir, se simboliza en situaciones límite, de carencia, de inacabable búsqueda, de exploración, de *conjetura* que, escribe también Máximo Cacciari, "es la auténtica revelación de lo que de ningún modo puede ser desvelado. Es la forma en la que conocemos la inefabilidad de lo indefinible".[8]

En diversas ocasiones, al tratar de exponer las propiedades del símbolo, he notado el malestar, cuando no la alarma, que suscita su carácter ambiguo, escurridizo, siempre inexplicable y en definitiva *abierto*. ¿Cómo es posible –es la pregunta insistente– que el símbolo restablezca una comunidad ahí donde no queda claro lo que se comparte? Si su significado es tan abierto, ¿no lleva más bien el símbolo a la confusión, el relativismo y el extravío?

Acostumbrados como estamos a que una sola palabra valga por un solo significado y un significado por una palabra en cualquier contexto; efectivamente, nos cuesta trabajo aceptar la unidad de los opuestos o la función del símbolo en tanto *complexio oppositorum* (conjunción de los contrarios). Sin embargo, en el símbolo, dice P. Ricoeur, significado y significante permanecen infinitamente abiertos o como "condensación de un discurso infinito", en la medida en que es precisamente lo que trasciende a los individuos fragmentados, y que no puede ser acotado definitivamente, lo que los une en una comunidad de *sentido* o "acontecimiento simbólico" que al engranar los opuestos detiene el enfrentamiento y suscita la armonía, el equilibrio entre el ser y el estar, el sueño y la vigilia, lo universal y lo particular, la historia y la poesía. La esfera de lo utilitario se transfigura en entrega y celebración del vivir.

Confiada, la vida marcha
hacia la vida perdurable;
dilatada en el interno ardor
se transfigura nuestra mente.

[7] En la página 165 de su libro *Hermenéutica, analogía y símbolo* encontramos desarrollado este tema, pero es necesario leer al menos los capítulos IX y X.

[8] Citado por L. Duch en la misma ponencia.

El universo de estrellas así diluido
en el vino dorado de la vida,
lo gozaremos
y seremos estrellas *(Novalis 1981: 47).*

El símbolo nace de la capacidad del hombre de interpretar la realidad siempre de una manera distinta, enriqueciéndola y dotándola de *sentido*. Pero, al contrario, se puede también cerrar su significado, acabar con el símbolo y, pese a ello, seguir llamándolo así, camuflar al mito con respecto a su concepción como historia sagrada y usarlo, sin embargo, como medio de legitimación de la intolerancia, el genocidio y la muerte. Se simboliza en tensión entre la evocación de la ausencia y su racionalización abstracta o reducción a pseudomagia y charlatanería, que es también otra forma de cerrar el significado del símbolo, desinflándole como consigna y herramienta de estigmatización para justificar la intolerancia. Encontramos varios ejemplos en la historia.

De hecho la imagen del hombre, dice Durand, es también un símbolo en la medida en que su significado no queda acotado definitivamente y conserva siempre un sustrato de oscuridad. El símbolo alude a una *ontología* (Yo, Mundo, Dios) en tanto que nos habla de una dimensión del Ser que el pensamiento ilustrado y racional pretendió "superar": *homo sapiens, homo parlante, homo faber, zoon politikon,* pero de la misma manera y con el mismo estatuto *homo symbolicus* o *religiosus*, de la raíz latina "religare", "ligare", "ligar", "atar nuevamente". Como el símbolo, la religión alude al vínculo del hombre con lo trascendente. El desplazamiento de una de estas dimensiones, o bien, el privilegiar una sola de ellas para caracterizar al hombre –muy propio del materialismo y de la historia de la Ilustración–, deviene conocimiento parcial y reduccionista.

La separación, pues, entre necesidad y sentido, pero también entre arte y religión, libertad y determinación, razón e inconsciente, etcétera, alude ciertamente a la tendencia dominante de la historia occidental, pero no a las diversas historias de la humanidad que aquella en su marcha devasta.

La historia como progreso es la base ideológica sobre la que la modernidad construye su concepción del mundo y determina su forma de vida fundada en el esfuerzo permanente e interminable por alcanzar lo inalcanzable, esto es, el total control y dominio de la naturaleza supuestamente escasa y adversa, mero "objeto" de explotación. De ahí el desarrollo científico-tecnológico abstracto que postulado como fin de la historia moderna conlleva y nos arrastra a todos los desastres naturales y psíquicos que nos hemos acostumbrado a soportar, sin poder cambiar el rumbo de la mundializada historia o remover su inercia a menudo inconsciente y operando como premisa acrítica.

Hermenéutica simbólica y análisis del universo mítico mesoamericano

Los trabajos de Durand nos empujan, entonces, hacia una reformulación de nuestros métodos académicos de investigación. En primer lugar, al cuestionamiento de la división del trabajo en áreas de especialización y disciplina. Este modelo logocéntrico de análisis disciplinario de la realidad, prevaleciente en nuestras universidades e institutos al modo de murallas dogmáticas de especialización, no responde a la complejidad del fenómeno que se analiza: el *anthropos*. Sería necesaria una "transmutación de los valores epistémicos" (Durand 1999). La ciencia del hombre tendría que regularse según el conocimiento tradicional del hombre sobre el hombre: siempre el mismo y configurándose de manera diversa.

Orientándonos por los señalamientos de la hermenéutica simbólica, específicamente en lo relativo al estudio de los mitos y símbolos del pensamiento religioso del México antiguo, me parece que puede indicase lo siguiente:

a) Las mismas preocupaciones que aquejan al hombre antiguo siguen, en efecto, atormentándonos hoy. En el México antiguo el hombre se situaba en el centro del mundo y suponía, porque lo constataba a cada momento, que el universo guardaba un *sentido* recóndito, existencial. La cultura –*cultus*, *cultivo*– siempre ha sido en su *dimensión simbólica* el resguardo y elaboración de esas *imágenes primordiales* o de *sentido* y, a veces también, de su control y de su tergiversación. Sólo una cultura como la nuestra desvaloriza la imagen y al mismo tiempo, sin advertirlo, ha pasado a depender de su poder. Frente al pensamiento antiguo –fundado sobre todo en imágenes–, nuestra cultura moderna actúa por saturación política y comercial de la imagen que, finalmente, ha dejado de hablar por sí misma. Sería en un proceso de rehabilitación del imaginario creativo, así como de restauración y salvaguarda de las imágenes del México antiguo, que a su manera hacían el papel de conservatorio de los regímenes simbólicos y de las corrientes míticas, que su reconstitución tendría que cobrar en la actualidad un lugar central para la investigación antropológica.

b) No basta para comprender el significado de una *imagen/vestigio simbólica* hacer el registro empírico de sus fuentes, mediciones exactas, establecimiento de su frecuencia iconográfica, clasificar sus atributos, registrar sus constantes y variables etnográficas, etcétera, es necesario intentar descubrir la concepción del mundo del *homo religiosus*, o cómo y de qué manera la *imagen simbólica* orientaba y puede orientar aún el sentido de la vida.

A la manera del geólogo, ya lo dijo Lévi-Strauss, el estudioso del hombre se ve constreñido a descubrir las capas geológicas de la cultura, sus desfiladeros, sus montes, sus paisajes o su "potomología" (Durand 2000), sus ríos, meandros y cuencas semánticas, que no son causales, pues la obra de la naturaleza y los movimientos de la propia tierra guardan un sentido recóndito. El hermeneuta trabaja como un arqueólogo, traspasa la oscuridad, desciende a las profundidades; su búsqueda del espíritu "original" se refiere

al ser puesto en juego, no sólo configurado coyunturalmente, se trata de una búsqueda ontológica y gnoseológica a la vez (Durand 2000).[9]

c) Tampoco basta un acercamiento exclusivamente antropológico, el análisis tiene que ser complementado con la filosofía, el arte, la literatura, el psicoanálisis y la hermenéutica e historia comparada del mito y de las religiones. Muchos de los procesos que constatamos en relación con su dinámica simbólica, lejos de ser exclusivos de una zona, han sido ya vividos en otro tiempo y en otras latitudes. Además, complicados procesos que no pueden reconstruirse a partir de la precariedad o fragmentación de los vestigios arqueológicos pueden, sin embargo, encontrar una explicación comprensiva si se comparan con procesos de desarrollo cultural análogos en la historia de la humanidad. Pues como dice Mauss, *Il n´y a de societés qu´être vivants*.[10]

d) El análisis comparado de la religión va de la mano del psicoanálisis, la rehabilitación de la noción de *símbolo* se la debemos a Freud, pero está también la de "arquetipo", "inconsciente colectivo", "alma" o "psicohistoria", nociones que difícilmente orientan la interpretación antropológica, sucede una vez más que se les ha arrumbado como discursos ya superados; como si las dimensiones psíquicas o interiores fueran índice de subjetivismo arbitrario. La hermenéutica, además, no es suma de disciplinas, sino fundamentalmente una *actitud abierta* frente al conocimiento.

e) Las expresiones del hombre mesoamericano no son un simple medio de comunicación económica de mensajes. Los mitos y sus expresiones, los vestigios a partir de los cuales es posible reconstruir el sentido de su cultura, tienen una expresión *simbólica* que no se agota en un sistema de signos para la mera legitimación de poderes fácticos; por lo demás, sucede que esta visión estrecha deriva del mal uso de una noción de "ideología", que es un término específico de la modernidad ilustrada. Pero si se acepta la consistencia propia de la imaginación antigua, es necesario reconocer también inmediatamente que tampoco se trata de expresiones de una fantasía ilimitada. El pensamiento religioso del hombre antiguo no sólo no es prerracional o precientífico, sino que su lógica no está de ninguna manera desarticulada; por el contrario, responde a una lógica restrictiva derivada de modelos de reglas semánticas y sintácticas de los hechos del lenguaje, reforzada por componentes neurobiológicos y afectivos que el análisis hermenéutico o "mitoanálisis" (Durand 1993) debe descubrir.

[9] En relación con la potomología hermenéutica de Durand, veáse *Lo imaginario*. Los señalamientos sobre Lévi-Strauss son apuntes a partir de la exposición de la antropóloga Rossana Cassigoli en el Diplomado Hermenéutica e historia del mito, CRIM, UNAM, 10-11-2006.

[10] El hecho de que parte de la investigación de la antropología se halle, efectivamente, conformada por un legado histórico que se presenta como patrimonio de una nación, no conlleva de suyo que la investigación estreche sus miras para confeccionar una ideología racial, política, económica, religiosa, etcétera, *ad hoc* con las legitimaciones nacionalistas de un Estado.

f) Finalmente, y sobre todo, la historia no sigue una marcha lineal y progresiva. Los periodos en los que suele dividirse el estudio de Mesoamérica no pueden ser vistos bajo la lógica lineal aún predominante del progreso y la evolución ascendente como paradigmas: lucha de clases entre dominantes y dominados, desarrollo de las fuerzas de producción. Sobre todo, es necesario observar que el progreso material no necesariamente está vinculado con el desarrollo de la *psique*. Podemos registrar en su historia momentos de una alta espiritualidad y elaboración *mitopoiética* de la vida, como en épocas más desarrolladas (tecnológica o políticamente) una completa *regresión* en el desarrollo de la consciencia. A un periodo de desarrollo económico y dominio de las técnicas de producción no necesariamente corresponde el equivalente de un desarrollo psíquico de la conciencia. Piénsese, a manera de ejemplo, en las masacres compulsivas a las que los aztecas dieron lugar en la última etapa de su predominio.

Coda

Se puede así concluir que uno de los aspectos más importantes de la antropología de Durand es, pues, el estudio del hombre en tanto productor de símbolos (imágenes simbólicas), o que no puede pensar ni crear sin pasar por la *imagen*, es decir, por la *interpretación* de su realidad y la consecuente dotación de *sentido* de la misma. Penetrar en el significado de las *imágenes de sentido* o *arquetipos* que configuran la concepción de la existencia del hombre es conocer las imágenes que estructuran los distintos complejos culturales y orientan el significado de sus vidas. Quizás sea ésta la tarea más urgente de las "ciencias del hombre" o del "nuevo espíritu antropológico", como le llama Durand, frenar y desarticular el avasallamiento mediático que banaliza y tergiversa por saturación el contenido de la *imagen* considerado sagrado por las culturas antiguas.

Referencias

Bachelard, Gaston
1989 *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

Beuchot, Mauricio
2003 *Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca.
2004 *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México.

Cassirer, Ernst
1977 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México.

Duch, Lluis
1998 *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona.
2002 *Simbolismo y salud. Antropología de la vida cotidiana*, v. 1, Trotta, Madrid.

Duch, Lluis y Joan-Carles Mèlich
2006 Escenarios de la corporalidad, *Antropología de la vida cotidiana*, v. 2/1, Trotta, Madrid.

Durand, Gilbert
1971 *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires.
1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Taurus, Madrid.
1993 *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra,* Introducción traducción y notas Verjat, Colección Hermeneusis, dirigida por Andrés Ortiz-Osés, Anthropod, Barcelona, España, 1993.
1999 *Ciencia del hombre y tradición*, Paidós, Barcelona.
2000 *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona.

Lavaniegos, Manuel
2005 Las estructuras antropológicas del Imaginario, Seminario impartido en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, mayo-junio.

Mauss, Marcel
1989 Ensayo sobre el don, en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Técnos, España.

Novalis (Georg Friedrich Philip Freiherr von Hardenberg)
1981 *Himnos a la noche*, Premiá, México.

Ortiz-Osés Andrés y Patxi Lanceros
2006 *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Anthropos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México.

Saussure Ferdinand de
2002 *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, Argentina, Vigesimocuarta edición.

Solares, Blanca
2001 *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Anthropos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Madrid.

Solares, Blanca y Leticia Flores Farfán
2003 *Mitogramas*, crim, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Los Reyes México.

Solares, Blanca y María del Carmen Valverde
2005 *Symbolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Trías, Eugenio
1996 *Diccionario del espíritu*, Planeta, Barcelona.
1999 *La edad del espíritu*, Planeta, Barcelona.

Experiencia del tiempo, proceso ritual y ámbitos de acción simbólica

Raymundo Mier*
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Las transformaciones, interrogantes teóricas que se han dado en torno a la noción de simbolismo en el dominio antropológico han obligado a una reformulación, en ocasiones radical, de ciertos presupuestos y concepciones teóricas. Han impuesto el abandono de ciertas certezas previas, la necesidad de orientar la reflexión teórica a una atención privilegiada que desmentía el postulado de una significación autónoma, inmanente, de los procesos de significación, ya sea míticos o rituales, para desplazar la conceptualización hacia las condiciones de la acción simbólica. Tomo, entonces, como eje ese punto de partida, el eje estructurante de la acción simbólica. Con ello se plantea como condición fundamental para la compresión de la dinámica de los patrones de simbolismo, la comprensión de los regímenes y las experiencias de temporalidad inherentes a estas facetas de la acción simbólica.

Asumo, aunque con reservas y tomando una distancia significativa respecto de los marcos canónicos de esta perspectiva, un punto de partida invocado con frecuencia y referido a la naturaleza pragmática de la significación: la significación no es un objeto sino un proceso; no hay significación en sí de los signos, no hay tampoco condición de temporalidad intrínseca e inherente a los signos. Ningún signo lleva en sí la marca inequívoca de su propia temporalidad. La temporalidad –la experiencia del tiempo– vela su propia historia y su génesis, la referencia a sus mutaciones y a la serie de sus metamorfosis o al espectro de sus variaciones. Y, no obstante, la experiencia del tiempo se expresa en un espectro de formas narrativas que, entre otras, comprenden la invención de historia, de memoria, la composición mítica, las formas testimoniales, los despliegues de signos indicativos –señales del aquí y ahora–, la formación y la fijeza de la creencia, los procesos de inferencia y la creación de horizontes y teleologías. Pero también se expresa en formulaciones simbólicas complejas: escenificación, memoria corporal, modelación de los espacios, composiciones alegóricas, dramatización y, cardinalmente, ritual. El ritual es el despliegue concurrente de estrategias de conformación de múltiples facetas de la experiencia temporal: afecciones de la finitud, escenificaciones oblicuas del deseo, expresiones de alianza e identificación que alientan la creencia, confirmación de la duración y

* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco. Miembro del Posgrado en Ciencias Sociales. Profesor de Teoría antropológica y de Filosofía del lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

creación y consolidación de identidades. El ritual aparece como el resultado de un régimen de atribución de significaciones que sintetiza de manera abierta, potencial, sus diversos sentidos posibles y su propia genealogía. Si bien acto y tiempo emergen de un universo de sentido e intervienen en él, es posible reconocer un modo del actuar y un régimen de temporalidad propio del actuar, asumiendo tanto instrumental como constitutivamente un espectro de repertorios simbólicos. Es decir, es posible hablar de una acción simbólica en el marco de los procesos rituales y ritualizantes.[1]

La acción simbólica deriva de un régimen específico de inteligibilidad y es capaz de engendrar por sí mismo alternativas y regulaciones parásitas. Crea, por consiguiente, un *régimen* de tiempo y una experiencia de duración, de génesis, de destino y de finitud, pero también el reconocimiento de la creación. Es el despliegue expresivo, la forma objetivada y reconocible no sólo de las regulaciones, las normas y las identidades, sino del acontecer. La acción simbólica engendra así una figuración en el ámbito público de las formas de la experiencia y hace comprensibles las condiciones y el sentido de la intimidad.[2] Define, entonces, pautas de identidad y las condiciones de su preservación y surge, asimismo, de esta experiencia. Esto conlleva la necesidad de comprender modalidades discordantes del tiempo.

Considero otro punto de partida adicional: la necesidad de comprender la simbolización en el marco del proceso ritual, no más allá, no en el entorno ritual, no en las condiciones generales de la vida social o en la condición general de supuestos códigos simbólicos, sino en su dinámica propia de construcción. El acento recae sobre la particular relevancia de la regulación ritual, en las condiciones de inteligibilidad de la acción simbólica.

Otra tesis fundamental que asumiré en esta exposición es que la experiencia ritual revela la diversidad y multiplicidad inherente al tiempo ritual y esta revelación se produce por una doble operación simbólica: por una parte, invalidación de ámbitos simbólicos de identidad instituidos; por la otra, creación simbólica de pautas expresamente arbitrarias de orden normativo, por una concurrencia de procesos estéticos y por un recrudecimiento

[1] Distinguimos *procesos rituales* y *ritualizantes* a partir de la noción de *experiencia*: entre ambos procesos se da una correspondencia formal, es decir, las condiciones reguladoras de la acción colectiva corresponden puntualmente en uno y otro proceso; en ambos aparece la condición contextual determinante de la acción simbólica, en ambos la creación de símbolos específicos propios del ritual y que expresan la inteligibilidad de la propia eficacia ritual. La diferencia surge de la fuerza de suspensión de ámbitos de acción simbólica específicos que pierden su validez y su fuerza, su identidad, y dan lugar a una experiencia de fusión en una solidaridad sin identidad figurativa, referida al concepto vacío de comunidad (*cfr*. más adelante en este mismo texto).

[2] Entiendo por intimidad la inteligibilidad no sólo de la experiencia radical de lo propio, sino más aún la inteligibilidad de la extrañeza inherente a las vicisitudes de la realización pulsional en el orden de la creación narrativa de sí, del mundo y de los otros; involucra también la inteligibilidad de la forma de la experiencia que funda el vínculo con el otro desde una exigencia derivada de una afección ajena a todo imperativo y toda forma simbólica instituida.

exacerbado de la relevancia expresiva de la intimidad. La cohesión entre ambas se engendraría a partir de trayectos hermenéuticos referidos a juegos alegóricos derivados del régimen de la creencia. El ritual no sólo se desarrolla en un tejido denso de acciones referentes a tiempos inconmensurables entre sí, sino que engendra la diversificación de esos tiempos y la experiencia reflexiva de la multiplicación y la génesis de la temporalidad. No hay un tiempo ritual, hay multiplicidad de tiempos rituales. Lo que podríamos llamar la "eficacia ritual", es decir, la potencia de creación de identidades y regulaciones, de vínculos y de experiencias de creencia, deriva de una composición de multiplicidad de ritmos, reiteraciones y series simbólicas que expresan tiempos, edades y duraciones heterogéneos, y significan el tiempo en ordenamientos míticos atribuyendo orígenes y destinos a las distintas identidades. Así, en principio, el reconocimiento de heterogeneidad de tiempos se origina con la atribución de significación a los elementos simbólicos que intervienen en la composición ritual.

Advertimos en el ritual *modalidades de simbolización* –es decir, construcciones de signos que señalan o bien la potencia, o bien la necesidad o la naturalidad de las significaciones, o que despliegan una fuerza indicativa sobre objetos que integran el propio contexto ritual– que dan origen a estrategias distintas de vínculo colectivo. Son modalidades particulares que derivan de la articulación de series semióticas heterogéneas: figuras narrativas, desplazamientos escénicos, formas particulares de objetivación de esferas de valor e interpretaciones que suponen una teleología de las acciones rituales, se entrelazan, se tensan y se articulan entre sí. No hay homogeneidad de la semiosis en el proceso ritual. Se despliega en un dominio espacio-temporal preestablecido –no necesariamente unitario: un mismo ritual puede disgregarse en lapsos y territorios dispersos y llevarse a cabo en un régimen multifocal–, una composición múltiple de fragmentos diferenciados de materias semióticas diversas que suscitan afecciones derivadas de analogías entre acciones, juegos coreográficos, patrones rítmicos desplegados en cuerpos, proximidades o distancias que señalan una comprensión dinámica de espacios y arquitecturas, duraciones de plegarias, invocaciones, formas verbales, cantos y movimientos, despliegues recurrentes y convencionales de figuras, atavíos, vestimentas, efigies y objetos. Estas modalidades de simbolización se integran en distintos planos de organización semiótica y en patrones de reconocimiento destinados a fundar la identidad de espacios, experiencias evocadas en la construcción narrativa que se integran en juegos dialógicos.

Pero las tensiones dialógicas entre modalidades simbólicas son, asimismo, múltiples. Se establecen a partir de la concurrencia de estos ámbitos de significación ritual, que llamaré *ámbitos de semiosis*, formas particulares que obedecen a lógicas distintas. Estas lógicas revelan una relación dual –simultánea y serial– respecto del acontecimiento: lógicas de cifrado y desciframiento y lógicas de potencia. Así, por una parte, hay momentos y facetas de la ritualidad que apelan directamente a condiciones semióticas establecidas: recurrencias

míticas, patrones canónicos de la congregación ritual, invocaciones cosmogónicas, marcos estéticos reiterativos, ordenamientos figurativos que perduran y se desplazan parcial o totalmente de un ámbito ritual a otro; pero, por otra parte, hay también constelaciones semióticas que apelan de manera clara a formas equívocas de la significación, variaciones dialógicas, acciones singulares, enunciados metafóricos, relatos o escenificaciones alegóricos, retóricas de la ironía, recursos del juego, ámbitos de fiesta, composiciones afectivas, efusiones íntimas.

Estas lógicas duales, realizadas en ámbitos de semiosis diversos, intervienen de manera diferenciada y en distintos momentos de la escenificación ritual: señalan *trayectos rituales* que aparecen unificados y constituidos como una unidad de sentido; dan lugar a la inteligibilidad canónica del proceso simbólico, pero también al despliegue de la composición singular de las afecciones y revelaciones íntimas propias del trayecto de escenificación. La concepción de trayectos de significación –series semióticas de tiempos y ritmos articulados, pero disyuntivos– ha sido abordada de manera oblicua en múltiples concepciones antropológicas: hay quienes han propuesto concebir el ritual como narración inmanente, derivada estructuralmente de esquematizaciones míticas invariantes –o, desde otra perspectiva, "cosmovisiones" trascendentales y referidas a una identidad igualmente invariante o que persiste en la "larga duración"–; otros han privilegiado el paralelismo estético y posterior interferencia entre teatralidad y ritualidad; otros más han acentuado también una concepción de ritual como una escenificación fragmentada de trayectos rituales conjugados en una cierta eficacia funcional –preservación y consagración de identidades. Desde las distintas aproximaciones, el ritual aparece, entonces, como dotado de una identidad simbólica que se expresa en la reiteración de patrones escénicos o míticos y que incorpora y funde los ámbitos de variación y las modalidades de significación.

La perspectiva que aquí se plantea asume la inexistencia de alguna relación determinante entre instancias estructuradas que trasciendan el proceso ritual mismo y que modelen y circunscriban sus procesos de semiosis. No es posible reducir la singularidad del proceso ritual a las condiciones estructurantes del proceso mítico o a las pautas de interpretación escénica o a determinaciones de teleologías de procesos sociales extrínsecos al mito. Es posible, sin embargo, reconocer que todas estas dimensiones: incidencia de patrones míticos, modos de comprensión escénicos y referencias e intervenciones funcionales encuentran una resonancia[3] en segmentos semióticos, pautas escénicas, espacios emblemáticos y regímenes corporales y afectivos del proceso ritual. Pero es posible rechazar la existencia de una traducción directa o determinación semiótica de los ámbitos propios del proceso

[3] Entiendo *resonancia* en este contexto como una dependencia dinámica recíproca, indeterminada, abierta, aestructural pero indisoluble, entre dimensiones semióticas irreductibles una a la otra.

ritual desde ámbitos míticos, narrativos o las formas funcionales particulares de la representación de conflictos sociales.

Es posible proponer la génesis de una condición diferencial, dialógica –es decir, que compromete ámbitos de *procesos* semióticos diferenciados, articulados en una atmósfera de reconocimiento recíproco que define una experiencia conmensurable de tiempo, espacio y cuerpo; remite a un régimen de *figuración*, es decir, un reconocimiento de series genealógicas de sentido, ajena a todo principio de invariancia y que involucra en su génesis y su desarrollo el impulso de afecciones, acentos y ritmos–, entre los procesos rituales y los ámbitos semióticos del mito; pero esta condición dialógica se amplía también a procesos narrativos de carácter estético, a relatos de experiencia que conforman la memoria colectiva, al conjunto de narraciones que constituyen expresiones del intercambio agonístico entre agentes sociales que instaura la creación política de las comunidades. El ritual integra, como parte de su propio acontecer, formas alegóricas de interpretación y comprensión de los conflictos de los distintos sujetos sociales: situaciones, identidades, personajes, acontecimientos que encuentran un correlato interpretativo en el ritual a partir de alusiones, juegos alegóricos, traslaciones metafóricas o metonímicas que emergen puntualmente en series escénicas distintas, articuladas en la dinámica de composición de afecciones del proceso ritual.

La concurrencia de instancias múltiples, dispersas e indeterminadas del diálogo ritual exhibe la existencia de múltiples experiencias del tiempo ritual, extraña a cualquier aprehensión integral o integradora y ninguna totalización reguladora, normalizadora o convencional del proceso ritual. Asimismo, revela no la inexistencia sino la irrelevancia de los invariantes y códigos en la *eficacia ritual*. Concebimos ésta como un efecto de sentido suscitado por la amplitud diferencial de los espectros de la fuerza creadora del ritual que perturban y trastocan los procesos y ordenamientos sociales –normas, instituciones, regímenes de alianzas, sentidos cosmogónicos, estructuras de prestigio y poder–, y que se expresan tanto en la vida social como en ámbitos derivados de la experiencia íntima: hábitos, vínculos, identificaciones, fervores y experiencias propias referidas a la composición de impulsos y afecciones.

La eficacia ritual es del orden del acontecer: imprescriptible, indeterminada, errática, en permanente condición de extrañeza respecto de su propio sentido. Deriva, entonces, en esos ámbitos de semiosis, de la intensidad que emerge como desenlace de acontecimientos dialógicos de diversa naturaleza. En principio, consideraré la figuración dialógica entre un dominio interior y un exterior ritual. Sólo que sea preciso, para evitar una visión restrictiva de estas nociones, acudiré a una transformación terminológica. Me referiré a una figuración dialógica intrínseca y extrínseca que remite más que a un dominio espacio-temporal, a un dominio integrado por procesos de creación en un ámbito integrado de espacio-tiempo-cuerpo-vínculo, como una atmósfera de sentido que define el proceso ritual. La dimensión intrínseca deriva de la eficacia dinámica de los elementos simbólicos

para articular los procesos dinámicos de creación, consolidación, renovación y restauración de las identidades que se dan simultánea y serialmente en el proceso ritual y que están sometidos a una experiencia sintética de duración –no a un tiempo cronológico– determinada. Así, la dinámica de las acciones simbólicas intrínsecas del ritual está enmarcada en una morfología repetitiva, pero llevada a una expresión singular por la incidencia de procesos de semiosis internos y externos al marco regular que instituye la ritualidad o el relatar mítico –acontecimientos y conflictos sociales, pautas de identidad exteriores, modos de significación convencionales en el espacio comunitario. Esas acciones simbólicas, al conjugarse en la experiencia sintética del ritual, se transfiguran drásticamente para producir una zona de extrañeza, un "afuera", un régimen extrínseco surgido del propio proceso ritual y concebido paradójicamente como un universo de significación *propio*.

La distinción entre intrínseco y extrínseco busca suspender toda posibilidad de comprender el proceso ritual a partir de categorías de autonomía del campo ritual. El ritual asume que lo extrínseco es un ámbito privilegiado del acontecimiento que emerge en el seno mismo de lo social. Es lo interior que revela lo incalificable y lo que escapa al proceso ritual. Es también ajeno a toda espacialización o tiempo cronológico. Excluye la visión contemplativa, descriptiva, objetivante de los *comportamientos* corporales, para dar cabida a procesos e impulsos que involucran el ordenamiento simbólico del cuerpo: el tránsito de la identificación –la creación de identidades– a la génesis de identidades discordantes pero articuladas en un proceso de mutación de las afecciones en la trama de vínculos. Así, no se trata, propiamente, de "espacios" rituales o tiempos rituales, sino de procesos de creación de sentido colectivo cuyas condiciones liminares de composición de experiencias incorporan símbolos de espacio, tiempo, cuerpo y vínculo.

El ritual involucra dimensiones de transfiguración temporal del espacio y de los cuerpos, de las afecciones y la figuración metamórfica de los deseos y su juego de composiciones. Es decir, el ritual emerge de una condensación disyuntiva de identidades, vínculos, transformaciones, mutaciones y metamorfosis que se dan dentro del proceso acotado de conjunción de acciones colectivas en un contexto de simbolismo alegórico. Entre todas las facetas de significación ocurre una de transformación recíproca permanente de las tensiones entre procesos de significación y patrones de identidad. Se da, más que una determinación desde territorios, objetos, ámbitos o sujetos exteriores al campo ritual, un impulso a la transfiguración desde una experiencia de extrañamiento y de intimidad inherente a la experiencia de fusión, a lo sagrado. Se establece una tensión dialógica entre aquello que corresponde intrínsecamente al proceso ritual y aquello que lo disloca desde una condición extraña a él. Vale la pena tratar de precisar esta condición extraña y formular lo más nítidamente la experiencia de extrañamiento que conlleva. Lo extrínseco al ritual es la creación de inteligibilidad para aquello que adviene y que se asume como irrecuperable para los hábitos y los patrones de significación instituidos y suscita

una experiencia cuya única vía de comprensión es la creación colectiva de las identidades y de relatos genealógicos.

Turner había buscado identificar y comprender estos procesos de advenimiento simbólico e inteligibilidad. Desde sus primeras conceptualizaciones de lo simbólico aparece una inquietante confrontación entre dimensiones propias del ritual que responden a estrategias de simbolización inconmensurables: las concibe en una primera instancia como complementarias, aunque su sentido entable una concurrencia discordante en el ámbito circunscrito de la ritualidad. Las designa con términos desafortunados. A una la llama estructura y a la otra, antiestructura. En la exégesis convencional de Turner la estructura comprende normas convencionales, tramas simbólicas constituidas y reconocibles, patrones estables de la identidad de sujetos sociales que constituyen un entorno del proceso ritual. Define con ello una faceta parcial de la simbolización ritual que enmarca, orienta y circunscribe el impulso de creación, la génesis de identidades y la dinámica simbólica del proceso ritual. Se establece entonces, con los procesos "negativos" de la antiestructura, una tensión de transformación inherente al campo de regulación de los procesos sociales que ocurre estrictamente en los confines del proceso ritual y se somete a las reglas de extrañamiento y oblicuidad alegórica de su escenificación.

El ritual se ofrece así como el ámbito de la transfiguración de patrones, hábitos y significaciones estructurales a partir de la aparición circunscrita de formas dinámicas del proceso ritual, reconocibles desde una mutación de la fuerza significativa de los signos. La "eficacia ritual" no puede concebirse sin atribuir a la acción simbólica una fuerza singular que deriva en la mutación significativa de los signos. La fuerza de la acción simbólica desmiente cualquier atribución sustancial o inmanente a las disposiciones de signos que concurren en los diferentes ámbitos de semiosis del proceso ritual. Los símbolos y los signos por sí mismos no significan nada. Carecen incluso de capacidad indicativa, evocativa o significativa; cuando más, aparecen como pautas de correspondencia mecánica entre figuras de pensamiento. Desde la primacía de la acción simbólica que tratamos de sostener, es la acción semiótica la que confiere una significación reconocible, pertinente y relevante –es decir, reconocible en contextos de regulación y capaz de suscitar pautas de experiencia en correspondencia adecuada a los ordenamientos instituidos– a los signos. Pero ésta también disloca dicha pertinencia y relevancia al derivar significaciones inauditas, reconocibles a partir de la concurrencia recíproca de experiencias, relatos, historias y ficciones, en un juego metafórico y alegórico que suspende y disloca los marcos reguladores. El significado deriva de la acción simbólica y no de una condición inherente a los signos y a los símbolos, transforma en régimen de figuración las afecciones de la materia simbólica y de los regímenes de vínculo con los otros, en contextos acotados por estructuras instituidas de regulación. La acción simbólica es, entonces, la que confiere a

la significación los rasgos de singularidad que establece la adecuación a las situaciones rituales o contextuales específicas en cada régimen de experiencia.

Es preciso subrayar que su singularidad se expresa en las condiciones de *adecuación* de la significación al acontecimiento colectivo. No deriva ni apela, por consiguiente, a regulaciones constituidas y reconocibles, ni a ensamblajes normativos instituidos. Revela un modo de la suspensión de la significación reconocible y remite a una "interpretación local", es decir, conjunta los diversos ámbitos semióticos prevalecientes y los inscribe en procesos de síntesis orientados a la mera inteligibilidad del acontecimiento. Esta adecuación inteligible tiene, esencialmente, una fuerza de consolidación de los vínculos y las reglas formales de la alianza, al margen de contenidos explícitos del régimen normativo. Así, esas *interpretaciones locales* surgen de la fuerza negativa de la acción simbólica ritual, pero apuntalan la intensidad de los vínculos y la experiencia de identidad colectiva meramente formal (sin contenido representacional).

Así, las condiciones de adecuación son figuración del acontecer y asumen diversas fisonomías, pero al inscribirse en el ritual se someten a los marcos de la experiencia temporal propia del universo ritual. No cancela, por supuesto, las condiciones convencionales, y responde, aunque lo hace sólo precariamente, a los hábitos extrínsecos al proceso ritual, a los patrones de organización y a las series establecidas de mecanismos de interacción; pero esto no conlleva la necesaria atribución de un significado inequívoco o duradero a un símbolo. La negatividad simbólica reside estrictamente en la dislocación de los patrones arbitrarios de significación y en la derivación indeterminada de las variaciones de la experiencia del vínculo. Ésta se acentúa por una intensificación ritmada de la afección. Se expresa privilegiadamente en la conmoción de cuerpos, la transfiguración de las acciones recíprocas y las figuraciones de la memoria; finca el fervor y la certeza del destino y consolida la vigencia de variantes míticas y normativas orientadas por un deseo de identidad.

Desde este punto de vista, el significado estable de un símbolo se debe a la estabilidad extrínseca de los procesos de intercambio, tanto de carácter estrictamente simbólico como de aquellos que constituyen el entorno, la referencia o el soporte ético-normativo de la acción de intercambio. Es esta estabilidad derivada de la dependencia recíproca entre regulaciones estables la que fundamenta la significación de los procesos de intercambio. En el marco del ritual esa estabilidad es el objeto mismo sobre el que incide privilegiadamente el proceso ritual: la intensificación de las afecciones la trastoca, la concurrencia de tiempos, ritmos, identificaciones, secuencias narrativas heterogéneas, series de acciones orientadas a patrones singulares de validez restringida a un régimen comunitario local suspende los mecanismos generales de intercambio y los modifica.

Ocurre en y desde el proceso ritual la mutación de esos procesos extrínsecos de intercambio: se integran variaciones particulares de los sistemas de valores, los horizontes teleológicos y las referencias temporales –míticas, eficaces, imperativas, indicativas– a patrones de in-

tercambio, y a marcos de la acción instituida. Se transfiguran las identidades de los actores y los soportes narrativos que dan su fundamento, certeza, posición y dominio de acción eficaz a esas identidades. La génesis de variaciones[4] –es decir, de rasgos indicativos de temporalidad, historia, origen o destino, y aprehensiones de la génesis de objetos, relaciones o sujetos o bien de su desaparición– refieren a elementos míticos y cosmogónicos; o bien, a expresiones indicativas de acontecimientos de vida, episodios históricos, memorables; o bien, señalan el aspecto intempestivo y evanescente, pero perturbador por su intensidad que disloca el régimen simbólico y social en un momento dado. Las transformaciones acarreadas por la acción simbólica negativa del proceso ritual se expresan en los múltiples ámbitos de la semiosis. Su aprehensión sinóptica opera como condensación,[5] es decir, como una composición, una síntesis disyuntiva y discordante de los procesos y tiempos de la significación en una experiencia de incorporación de patrones simbólicos que tiene la fuerza perturbadora, negativa y afirmativa, reveladora y oscura de una epifanía.

Así, consideramos las entidades rituales como figuraciones y condensaciones de significación producidas por la acción simbólica que encuentran una relativa capacidad de integración e inteligibilidad en el marco del proceso ritual. Ahí se produce, entonces, una múltiple dialogicidad que involucra no sólo los procesos extrínsecos al ritual, sino a concurrencias múltiples, pero definidas y eficaces localmente, relativas a los mecanismos de intercambio. Incorpora en el proceso al conjunto de pautas de organización normativa, al mundo institucional, al conjunto de otros procesos rituales que establecen infinidad de conexiones de diversa índole con un régimen de significación permanentemente invocado y evocado por cada proceso ritual.

Por otra parte, la ritualidad involucra otro espectro de tensiones internas, tensiones entre acciones que producen nuevas formas de significación, un acontecer de la significación y sus formas convencionales establecidas, mas esto no es exterior al proceso

[4] Es preciso acotar el uso del término *variación*. Una tradición con ecos fenomenológicos deriva toda variación de un invariante. Introduce así un presupuesto trascendental que, aun atenuado por la introducción de estructuras formales de transformación, permanece intacto en cuanto a sus fundamentos. Es preciso sustraer la *variación* a este presupuesto: consideraremos como *variación una expresión siempre local y deriva de una concurrencia discordante con otras expresiones con las que guarda una relación conmensurable –analógica, esquemática o metafórica– y que conllevan señales, operaciones e indicaciones de eficacias temporales disyuntivas*

[5] El concepto de *condensación* –que deriva su sentido del concepto freudiano sin recobrarlo en su literalidad– presupone la composición de patrones simbólicos inconscientes que incorporan impulsos, afecciones, series simbólicas opacas, juegos de sonoridades y alusiones visuales, evocaciones intempestivas, interferencia incesante de figuras fantasmales. Particularmente, los patrones rítmicos, las huellas simbólicas de irrupción y desaparición de objetos y situaciones, la participación de las intensidades afectivas y de las efusiones rituales referidas a acontecimientos o a repeticiones y recurrencias periódicas cifradas abren la posibilidad para incorporar y modelar estas significaciones potenciales que se generan en el ritual, por la incidencia singular de patrones o puntuaciones inconscientes.

ritual, por eso es una condición extrínseca, pero propia del proceso ritual. Es patente que fragmentos escénicos, estéticos, visuales o narrativos del proceso ritual pueden aludir a significados convencionales de elementos míticos, pueden aludir a significados convencionales en las taxonomías de los saberes o los patrones de reconocimiento de identidades y relaciones sociales. Pueden, asimismo, aludir, sin que medie relación de determinación o necesidad, a personajes reconocibles de su entorno o figurar alegóricamente acontecimientos recientes. Estas alusiones, referencias oblicuas, resonancias, indicaciones e incorporaciones deliberadas o tácitas de regímenes simbólicos cifrados e instituidos se expresan en el dominio ritual como condensaciones específicas de la experiencia colectiva, responden a episodios sociales característicos y señalados como momentos privilegiados. Es la inscripción de esas aprehensiones unitarias de conjugación de procesos extrínsecos e intrínsecos que, como estampas y epifanías, cobran la relevancia de paradigmas y se inscriben en las estructuras pedagógicas que dan persistencia a las pautas instituidas. Se fijan así identidades sociales que trazan el perfil reconocible de la colectividad y las pautas de aprehensión de su propia identidad imaginaria. Se desprenden de ahí variaciones narrativas de relatos, historias, cantos, plegarias, oraciones, invocaciones, danzas y efigies ejemplares de valores morales, se vislumbran destinos y se reclaman orígenes: episodios, conflictos, conflagraciones, guerras, momentos de crisis, momentos sacrificiales, respuesta colectiva a las catástrofes en el seno de la comunidad o más allá de ella, concebidas como naturales o no naturales. Estos momentos constituyen focos de condensación significativa que suscitan una respuesta, una visibilidad, una inteligibilidad simbólica o una referencia indicativa del proceso ritual. La figuración ritual puede apelar a un despliegue escénico o representativo con fuerza indicativa o referencial, o bien acoger la exigencia de inteligibilidad a través de alusiones, alegorías, estampas o metáforas, o bien una conjugación de recursos semióticos como condición de inteligibilidad de la experiencia local y estratégica del ritual.

Las formas de dialogiocidad son múltiples, Lévi-Strauss aludió al vínculo disyuntivo y conjuntivo entre el mito que remite al proceso social para desmentir toda relación de génesis mecánica, de "reflejo" o de derivación lógica inequívoca entre los procesos experimentados y su expresión mítica. Es posible advertir que en esa relación, más que una confrontación dual entre procesos sociales y figuras y esquematismos míticos, se da una composición de series articuladas de sentido –y, por consiguiente, de creación de temporalidades, de trayectos narrativos, de desplazamientos metafóricos, la génesis de juegos y experiencias que resultan en la permanente figuración del espacio de la experiencia. Es la creación conjetural de identidades –del mundo, de sí y de los otros, de su historia y sus transfiguraciones– a partir de la concurrencia de procesos de afección e inteligibilidad

en múltiples momentos de *síntesis disyuntivas*[6] –tanto individuales como colectivas. De ahí que se precise pensar toda acción simbólica, sean cuales fueren su realización y su eficacia específicas, mítica y ritual, no como articulada con los procesos sociales a la manera de un exterior y un interior, sino como una condición de producción recíproca. Los procesos sociales como *interiores* al mito, al ritual y a todas las acciones simbólicas; y al mismo tiempo, los procesos sociales constituidos en sus significaciones potenciales a partir de la interferencia múltiple de todo el espectro de acciones simbólicas. De ahí la precariedad de la afirmación levistraussiana y la necesidad de replantear radicalmente la acción simbólica y los procesos sociales como una compleja composición de acciones (luego entonces, tiempos y experiencias del tiempo heterogéneas, incorporadas en series abiertas). Esto da lugar a un mismo tiempo a patrones estables de referencia y significación persistentes, en repertorios de efigies, estampas, pautas recurrentes de organización de hábitos y creencias, en coreografías sociales y ordenamientos perseverantes; pero que conllevan también, en su expresión, formaciones, acciones y transfiguraciones experimentadas como potencia y como juegos a un tiempo metafóricos, alegóricos, disposiciones retóricas orientadas a dar cabida a la interferencia de los deseos, las apuestas espectrales, la invención conjetural de memorias, tragedias y destinos.

Quisiera aludir finalmente y de manera sucinta a una *forma* de expresión semiótica del tiempo en el ritual, en los patrones narrativos y en las diversas calidades de la acción simbólica: el ritmo como expresión privilegiada de la síntesis disyuntiva de creación de sentido. Sin duda, una aproximación al ritmo deriva de una aprehensión de las posiciones corporales, del esquematismo de cuerpos y acciones y de la configuración de tramas simbólicas constitutivas de la experiencia del espacio y de la relevancia de las afecciones en la aparición y persistencia de los vínculos. La noción de ritmo reclama una condición ineludible surgida de las condiciones de *toda* acción simbólica: momento de aparición y de eclipse o extinción de la composición simbólica de las acciones, asociado también con los confines de la concurrencia de los cuerpos en un régimen de acción articulado y relevante. No se trata de comienzo y fin, propiamente hablando, sino de la instauración de linderos. Fronteras temporales, corporales y espaciales, creación de patrones de visibilidad, se despliegan como un repertorio de señales que hacen posible el devenir diferencial de las significaciones en las acciones simbólicas míticas y rituales. Edmund Leach había advertido

[6] Asumo aquí la noción de *síntesis disyuntiva* como la designación de una experiencia surgida de un proceso aparentemente paradójico de creación de sentido, destinado no a la génesis de un sentido unitario, de una significación específica, de una identidad reconocible como existente, dada o descriptible, sino a la experiencia surgida de una aprehensión de un acontecimiento que deriva en un campo potencial de identidades virtuales que se asume como mera posibilidad de sentido; la aprehensión de los vínculos, las simbolizaciones, las narraciones, las escenificaciones como momentos potenciales de creación abierta de significaciones y relevancia simbólica.

ya que los ámbitos mítico y ritual producían una "bifurcación" –engendraban estratos de sentido al mismo tiempo incompatibles y concurrentes relativos a la expresión material de la acción simbólica y su universo de referencias. Es evidente que las palabras, objetos y vestimentas que dan expresión a las acciones míticas y rituales derivan de un ámbito no ritual o no mítico de los procesos sociales. Al desplazarse al ámbito mítico o ritual no niegan otras significaciones ni hábitos estructurados, sino que engendran estratos de significación y de experiencia que se articulan y conjugan con las experiencias previas de sentido. Se multiplican los regímenes y las vías de la integración ritual y mítica de la experiencia, pero surgen también condiciones inconmensurables de significación, irreductibles a patrones habituales de la experiencia social, que encuentran su soporte en figuraciones intensivas que se expresan como patrones formales: acentos, ritmos, inflexiones, tonalidades, timbres reiterativos, disposiciones recurrentes de analogías sensoriales: auditivas, táctiles, olfativas que remiten a señales arcaicas de identidad.

La significación potencial emerge del trasfondo de los hábitos y creencias estructuradas para instaurar patrones de tiempo, espacio, cuerpo, afección y reconocimiento diferenciales que no niegan ni suprimen el sustrato estructural de la significación. Ese es el momento en que se asume más vivamente el dominio de la finitud y la exigencia de negación que ésta supone en la transfiguración de las identidades. Es la experiencia de *liminaridad*, como experiencia constitutiva de la finitud y de la instauración negativa del espacio-tiempo-cuerpo-vínculo como afirmación de mera potencia. La fase ritual que Turner llamó de *liminaridad* podría definirse, estrictamente hablando, como una resonancia de técnicas y estrategias operadas en la composición negativa de la acción simbólica: el momento en el que a partir de la creación de una atmósfera de acciones, afecciones, intensidades, contactos, dislocamientos reguladores, se pierde la obligatoriedad significativa de los signos. Es un ámbito en que una esfera particular de signos y símbolos se aparta disyuntivamente del régimen normativo que lo constituye. Pierde así sus patrones estructurales y estructurantes. Se entra en una zona particular de la significación como potencia específica. No hay, entonces, una identidad significativa de los signos, sino sólo una referencialidad potencial a ellos, es decir, los signos dejan de significar estructural o habitualmente para responder a la exigencia meramente indicativa de la acción simbólica que se engendra en el marco ritual. Los signos se integran a las afecciones que emergen de la experiencia misma de la concurrencia de cuerpos modelada rítmica, efusiva y alegóricamente. Esta referencialidad potencial es primordialmente el producto de este debilitamiento de la obligatoriedad de la significación de una acción ritual rítmica. En esa experiencia de liminaridad[7] se multiplican los despla-

[7] La noción de *liminaridad*, como se sabe, tiene una historia intrincada en la reflexión antropológica cuyos momentos definitivos, en una primera instancia, parten de la aproximación de Van Gennep a los *ritos de pasaje*, para llegar a una formulación decisiva en la antropología contemporánea en la obra de Turner. Como se

zamientos potenciales entre figuraciones de la acción y disipan la fuerza imperativa y la obligatoriedad de normas y marcos reguladores; revelan con ello la mutabilidad misma de los hábitos sometidos a la experiencia de la identidad comunitaria como potencia pura, sin identidad, sin figura, sin emblemas.[8] Paradójicamente, este momento incide definitivamente en la construcción de identidades y conferiere su relevancia cardinal a las figuras de la alianza y el intercambio como patrones de ratificación de la vida comunitaria.

Por supuesto, el ritual no es pura negación ni liminaridad absoluta. En el proceso ritual hay una integración de pautas convencionales, sólo que esta integración es fragmentaria y las acciones simbólicas se hallan sometidas a las exigencias de la composición interna y de la *diégesis serial,*[9] de la escenificación ritual, destinada a ahondar la semiosis negativa y a abrir la vía a la composición rítmica de las afecciones. Se da la integración de formas lógicas y formaciones simbólicas intempestivas. Hay una relación *composicional* entre éstas y las inferencias simbólicas determinantes –patrones de saber, modos de concatenación lógicas, patrones de congruencia estructural–, derivaciones de obligatoriedad sustentadas en los hábitos, la reiteración, la repetición o la reducción analógica de los episodios singulares. Así, las formas lógicas, patrones, relaciones y tramas estructurantes se articulan con los procesos alegóricos, metafóricos, pautas retóricas de interferencia rítmica de las zonas de vaguedad, los impulsos truncos, los silencios y los vacíos de la simbolización. En toda regularidad simbólica hay potencialmente un régimen o un mecanismo que hace uso estratégico de estas capacidades de dislocación significativa; pone en juego una exploración estética que compromete afecciones, intensidades, contactos corporales, formas

---

habrá advertido, la concepción que aquí se presenta, deudora evidentemente de la visión del propio Turner se distingue significativamente de ella.

[8] Es el momento que, en nuestra perspectiva, corresponde a lo que Turner reconoce como *communitas*, decisivo en la génesis de la *eficacia ritual* –esta expresión es una propuesta ajena al propio Turner, surge de nuestras propias reflexiones y se expresa en un momento de efusión radical que niega toda identidad en virtud de la fuerza de fusión colectiva–; es un momento en el que se confunde la identidad plena con lo inefable y lo irrepresentable mismo, pero que proviene de una aprehensión lúcida, clara, fundamental de la concurrencia irrevocable de la experiencia colectiva de potencia. A partir de esa experiencia radical se opera un desenlace fundamental en la preservación de las relaciones colectivas: la consolidación de los vínculos a partir de la instauración, reanudación o ratificación de una expresión simbólica duradera. Se plasma en imaginerías, espacios cifrados, cuerpos marcados, efigies y emblemas, su implantación social en los tiempos extraños al momento de *communitas*.

[9] Aludo al concepto de *diégesis* surgido de las reflexiones semióticas sobre el proceso narrativo. Formulo la noción de diégesis serial, propia de la ritualidad, para designar el proceso ritual como una sucesión articulada de momentos narrativos, escénicos, alegóricos que se expresan en una composición espacio-tiempo-cuerpo-vínculo, a un tiempo secuenciales y autónomos, articulados relacionalmente por derivaciones equívocas, motivados y arbitrarios, con distintos grados de fuerza indicativa –es decir, referentes al entorno o a objetos, categorías o personajes de la memoria, la historia o las cosmogonías, orientadas a la comprensión del devenir o del origen, pero articuladas en las afecciones de la concurrencia colectiva en el aquí y ahora.

particulares de inflexión de los signos a través de interferencias, de emotividad, incluso mortandad de las afecciones, es decir, lo inerte, la ausencia, la extinción, la participación de lo inerte y las ausencias, la evocación de lo desaparecido, las figuras del duelo, las figuras de la evocación permanentemente dislocando el mecanismo de significación ritual. Todo en un marco de regulación que señala las formas y los alcances de la liminaridad dentro de un ordenamiento. En este juego particular de consolidación, el ritual consolida el pacto, las formas, los ordenamientos, pero también abre la posibilidad potencial de significarlos de otra manera, de replantearlos y de remitirlos, incluso, a las experiencias singulares de cada uno de los participantes del ritual.

Así, la implantación de linderos, perceptuales, corporales, temporales, simbólicos es la condición de la experiencia de liminaridad, que al ocurrir se expresa como una semiosis negativa del propio régimen normativo que la engendra. Sin cancelarla ni disiparse ni desmentirla, la experiencia se proyecta en las capacidades radicales de creación propias del régimen simbólico: las experiencias de tiempo, de espacio, de cuerpo, de afección e incluso de potencia se someten a esa fuerza de estratificación disyuntiva. Para la plena eficacia constructiva del momento de liminaridad se hace preciso, en el seno del proceso ritual, la afirmación y la disyunción simbólica de la vigencia de los confines y regímenes simbólicos, sin los cuales la potencia de la acción y las intensidades rítmicas y afectivas carecen de relevancia en el proceso colectivo. Así, la liminaridad se expresa disyuntivamente en facetas de la relación proxémica –que deriva procesos de significación de las relaciones espacio-cuerpo-tiempo-vínculo, para la aprehensión de las intensidades y los sentidos del vínculo, procesos de identificación y de reconocimiento– entre los actores y sujetos del proceso ritual, y aquella espacialización simbólica que surge en el relato mítico. Pero la liminaridad, más que una calidad espacial, señala tiempos, ritmos, momentos de transición, acentos dinámicos de la transformación y el eclipse de las identidades que se expresan en la esfera completa de los ámbitos de acción simbólica. A la diversificación de las expresiones materiales y las experiencias de acción simbólica corresponde una multiplicación y diferenciación de los tiempos.

Al analizar esa concurrencia de ritmos, tiempos y duraciones diversificados que da lugar a los ámbitos de acción simbólica, Edward T. Hall acuña una hermosa metáfora. De manera análoga a la metáfora escénica con la que Turner busca aprehender la intrincación de las acciones simbólicas en los procesos sociales –la metáfora del *drama*– Hall recurre, para la inteligibilidad de la "composición" coreográfica de las acciones y sus correlatos simbólicos, a otra quizá más inquietante: la danza de la vida. Ambas involucran la necesidad de reconocer la concurrencia, alternancia, yuxtaposición y fusión de múltiples ritmos y la tensión entre ellos; múltiples condiciones de comprensión marcadas por secuencias distintas de intensidades. El ritmo toma un papel estructurante definitivo, pero carente de fuerza imperativa: al ser una particular pauta de acentuación, una particular estrategia de disponer

acentos, queda abierto a la conformación singular de composiciones de la afección y el sentido. Abre la vía a la creación potencial, abierta, de modos de identificación, formas particulares de organización de los cuerpos en un espacio dinámico. La ritmicidad está necesariamente referida a una posibilidad corporal, afectiva e intensiva de aprensión de elementos, marcas, reconocimiento morfológico de las identidades semióticas. El ritual inscribe esas inflexiones corporales, ritmos simbólicos, sintácticos, espaciales, figurativos, visuales, de desplazamiento y organización de escenificaciones de objetos, en esa constelación de tensiones que se produce entre los estratos reguladores, normativos.

El ritmo como materia de sentido interviene en la génesis de la posibilidad de producir un orden simbólico de una naturaleza definitiva e incierta, capaz de debilitar, intrínsecamente, la condición de obligatoriedad de las formaciones normativas. Emerge de operaciones y técnicas específicas que caracterizan cada universo ritual y cada régimen mítico, pero que se orientan a la disolución de la estabilidad simbólica. Forma parte de lo que hemos dado en llamar, aludiendo a la expresión de Roland Barthes, una *semiótica negativa*, que busca señalar esa dimensión de semiosis que emerge de la figuración estética de los signos, para revocar la fijeza y la contundencia significativa de los patrones instituidos: es una "negatividad" –esa irrupción de lo disyuntivo– que es, en la perspectiva que aquí se expone, constitutiva del proceso ritual. Es posible advertir así, en todo proceso ritual, la incorporación de técnicas de semiosis negativa, es decir, de técnicas de debilitamiento de la condición convencional de la significación y su fuerza de obligatoriedad. Los signos se vuelven, entonces, indeterminados, se prestan a formaciones inéditas que no derivan de meras transformaciones o combinatorias estructurales: ocurre con la ironía, el juego, la fiesta, la burla, la metamorfosis, la intervención de personajes bufos o inciertos, las mutaciones de género que emergen como recursos para la inteligibilidad del acontecer que perturba los procesos sociales y reclama un proceso singular de simbolización. Se genera un conjunto de potencias que no solamente radica en los símbolos en sí mismos, sino en el cuerpo y la afectación recíproca de los cuerpos, las experiencias, las evocaciones propias, las reminiscencias y la irrupción significativa de las efusiones de la intimidad.

La forma particular de los ritmos, su concurrencia múltiple, yuxtaposición y conjugación intervienen en la suspensión y estratificación de las significaciones, en la disyunción que confiere su fuerza dinámica a esta semiosis negativa que hace entonces inteligible la construcción de las fases rituales como sustrato formal de la inteligibilidad de los procesos colectivos. El ritual aparece como la conjugación dialógica de los procesos disyuntivos de significación que, al tiempo que consolida los sistemas de alianza, los somete a su disipación en un ámbito dominado por la metáfora, la danza, la escenificación, la tensión y el agotamiento corporal que deriva en la creación colectiva de alternativas. Es la creación de posibilidades de sentido surgidas de la serie de experiencias engendradas en el seno mismo de la colectividad. Es el entorno privilegiado que la vida comunitaria ofrece para

la transfiguración permanente de las significaciones proyectadas sobre los esquemas formales de organización ritual que también alcanzan, por lo tanto, una capacidad de incidencia compleja sobre todo el sistema social. La relevancia del ritual y su capacidad de creación social y política aparece, entonces, completamente sustentada en esta multiplicidad de recursos rítmicos: ritmos materiales –sustanciales, perceptuales– y simbólicos –relacionales y formales– que se expresan en todos los ámbitos de la semiosis. Los patrones rítmicos que se despliegan en la materia ritual, sonora, verbal o corporal difieren en su manifestación, en su sentido y en su desenlace significativo. La expresión rítmica en la espacialización temporal y en la distribución de las intensidades difiere de los ritmos de aparición y desaparición de figuras y ausencias en los planos del espacio, en su referencia al cuerpo propio que define la aproximación o el alejamiento de otros. Más aún, en el ámbito de la escenificación ritual ocurre una interferencia rítmica de los elementos míticos, acentuados, iluminados en el trayecto teatralizado y en las intersecciones coreográficas que dan su perfil al proceso ritual.

La semiosis negativa requiere, por lo tanto, una comprensión particular que excede pautas de un desciframiento categorial o bien de una traslación hermenéutica. Entra en acción y se hace patente en la capacidad del ritual para responder a los *acontecimientos* sociales que reclaman una transfiguración de acciones, potencias e identidades individuales y colectivas. La creación sustentada por la semiosis negativa, en el marco de entornos rituales o ritualizantes, hace posible responder de manera creadora al conjunto de los procesos y las exigencias históricas y políticas de las colectividades. La posibilidad de constituir el advenimiento en la trama de los procesos colectivos pone en juego y reconoce una capacidad de creación simbólica al margen de las taxonomías, las reminiscencias, los hábitos y las estructuras de simbolización. Sólo que esta condición marginal no es suscitar un territorio ajeno a la semiosis instituida, sino una extrañeza en su seno, extrañeza desplegada como un "pliegue" sobre el proceso de semiosis, y no como una mera sustitución, cancelación o composición acumulativa de los ordenamientos simbólicos. La composición entre un régimen de enrarecimiento de la semiosis y la capacidad de generar patrones de inteligibilidad está enteramente dada por la conjugación, en la semiosis negativa, de los marcos estructurados de simbolización y la tensión inherente al enrarecimiento de los procesos de semiosis, la suspensión de los hábitos y procesos de identidad. Desde este punto de vista, el ritual aparece más como un objeto de condensaciones complejas, de síntesis complejas e imaginarias, de múltiples ámbitos de la acción simbólica. Es un proceso que consolida las formas ya existentes de pacto, de alianza, de organización, pero, al mismo tiempo, las constituye como un sustrato potencial para crear vida, alternativas, valores y horizontes sociales nuevos.

Referencias

Barthes, Roland
1978 *Leçon*, Seuil, París.

Leach, Edmund
1976 *Culture and communication*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lévi-Strauss, Claude
1973 *Antropologie structurale deux*, Plon, París.

Turner, Victor
1974 *Dramas, fields and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.

Turner, Víctor y Edward M. Bruner
1986 *The anthropology of experience,* University of Illinois Press, Chicago.

Segunda Parte

El simbolismo en Mesoamérica

Elementos simbólicos de la resistencia en el área maya*

María del Carmen Valverde Valdés
Centro de Estudios Mayas
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

A pesar de la aparentemente rápida transformación y acelerada aculturación que sufrieron algunos de los pueblos mayas con los procesos de conquista y "pacificación", éstos siempre implicaron una ruptura con una realidad vivida e interiorizada, construida y reconstruida a lo largo de los siglos de la historia prehispánica y que hasta ese momento respondía a un modo particular de ver y entender el mundo.

Así, cada uno de los grupos mayances afectados se vio en la necesidad de desarrollar distintas modalidades de respuesta y adaptación ante las nuevas situaciones generadas por los cambios que introdujeron los europeos en todos los niveles. En cierta medida incorporaron la situación inmediata a su propia concepción del universo, y las más de las veces reinterpretaron con provecho los nuevos elementos culturales que llegaron. Así, los mayas, en muchas ocasiones a lo largo de la historia, le han apostado al cambio para permanecer. Es evidente que el fenómeno ha sido complejo y las reacciones muy variadas pero, por regla general, ha existido un sentimiento de antipatía. Éste, si bien en algunos casos se manifestó como resistencia pasiva, en otras ocasiones la rebeldía ante el nuevo orden se presentó activamente, en forma de muestras francas de desobediencia, motines, alborotos locales hasta enfrentamientos abiertos y violentos. Únicamente a este último tipo de respuesta y a su sustrato simbólico se hará referencia en el presente trabajo, ya que a pesar de las causas particulares e inmediatas que responden a las condiciones especiales y a la situación de la población en cada región, es posible distinguir elementos comunes en la base ideológica de los movimientos. En este sentido, considero que ninguna explicación de las causas de las rebeliones enraizadas únicamente en las estructuras económicas, sociales o políticas es suficiente para entender su significado profundo, ya que su naturaleza no siempre responde a circunstancias inmediatas o superficiales. Es por esto que "Jesucristos, reyes y vírgenes indígenas constituyen los temas principales de los movimientos de revitalización entre los mayas" (Bricker 1993: 26).

* Este artículo forma parte de un trabajo mayor titulado "De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya", en M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya. Enciclopedia iberoamericana de religiones,* vol. 2, Trotta, México.

Así, sin ignorar y sin restarle importancia a los otros muchos factores que intervienen en una insurrección indígena, por regla general, éstas se han presentado teñidas de un matiz religioso, enarbolando como móvil y emblema algún símbolo sagrado que al parecer está presente desde el origen mismo de la rebelión. Estos símbolos, que en ocasiones aparentemente son cristianos, muchas veces conjuntan una serie de valencias y elementos que nos remontan hasta la cosmovisión prehispánica, adoptando este carácter propio de la religiosidad popular.

Aunque es evidente que el universo simbólico a partir del contacto de dos cosmovisiones distintas se enriquece, se complica, y los aspectos contradictorios y enfrentados de dos culturas se reincorporan, se reinterpretan y se asumen, también es cierto que en la cultura maya hay una serie de estructuras subyacentes del acontecer mediato e inmediato de las comunidades, que en determinado momento dan forma a las manifestaciones religiosas, pues estamos ante la continuidad simbólica esencial y la perpetuación de una tradición.

Desde siempre el pensamiento maya estuvo permeado de una gran sacralidad, que con la Conquista, lejos de desaparecer, adopta nuevas formas y esquemas. Así, las ideas sobre el origen del cosmos y de la vida continuaron influyendo en todos los ámbitos de su universo, que es fundamentalmente sagrado y poblado de una gran cantidad de seres y objetos investidos de fuerzas y poderes sobrehumanos que por sus propias características, en determinado ámbito o momento, se convierten en hierofanías y pueden funcionar como símbolos de poder y de identidad dentro de una comunidad, por ello resulta factible adoptarlos como emblemas de una rebelión.

Los símbolos tienen una capacidad representativa que se basa en la existencia previa de una interpretación convencionalmente admitida (Pérez Carreño 1998: 12-13); son signos visibles y activos que se revelan como portadores de fuerzas psicológicas y sociales. Meslin (1978: 201) dice que funcionan como una contraseña, una señal de identidad y, por lo tanto, aluden a una realidad misteriosa. Esto equivale a *vivir* la experiencia de lo sagrado que siempre adoptará el carácter de una revelación, de una epifanía. En este sentido, los símbolos cumplen una función social, ya que vinculan, consciente o inconscientemente, a cada individuo con una comunidad religiosa más amplia que comparte su significado. Su fuerza radica precisamente en que llevan en sí el peso de toda una tradición cultural y religiosa e intervienen en todas las relaciones del individuo con sus semejantes. De esta forma, considero que tratar de descifrar el lenguaje simbólico de los emblemas religiosos de las rebeliones mayas, tomando en cuenta que éste conjunta una gran cantidad de significados, todos igualmente válidos e importantes, permitirá tener una idea más completa de estos movimientos, ya que será posible ubicarlos dentro de la propia cosmovisión.

Presentaré aquí, a manera de ejemplo, algunos de estos elementos simbólicos presentes en dos rebeliones coloniales, que en distinto momento y lugar se dieron en el área maya. Me refiero a la rebelión de Cancuc de 1712, en Chiapas, y a la de Jacinto Canek

que se dio en la segunda mitad del siglo XVIII en la península de Yucatán. Empecemos por la primera.

En los orígenes del movimiento surgido en los altos de Chiapas, el elemento religioso es indiscutible: quien desata la rebelión es la Virgen. Ella a mediados de junio de 1712, se le aparece a María López –quien luego se haría llamar María de la Candelaria–, una india de entre 13 y 14 años de edad, según las fuentes. La Madre de Dios pide que en el sitio de su aparición se coloque una cruz con una vela y que luego se le construya una capilla y, entre otras cosas, ofrece a los indígenas liberarlos de los tributos. Éste no fue un fenómeno aislado, sino la culminación de una serie de manifestaciones de fervor religioso que se habían venido dando en otros pueblos indios de los altos de Chiapas durante los años antecedentes; así, milagros y apariciones en la zona ya se habían hecho frecuentes.[1] A pesar de que el "ropaje" religioso de la sublevación es cristiano, se puede distinguir, tanto en el culto como en los símbolos religiosos que lo sustentan, una serie de elementos muy importantes de tradición indígena.

En primera instancia, salta a la vista el carácter eminentemente femenino de la sublevación y varias de las manifestaciones religiosas que le antecedieron. Es la Virgen que desciende del Cielo, a la que se le viste con blusas nativas, la que incita al levantamiento ante la negativa de las autoridades españolas de reconocer su milagro; ahora la Iglesia estaba encabezada por la Virgen María, en lugar de Dios, y se presentaba un Cielo y un sacerdocio abierto sólo para los indios (Klein 1989: 158).

Además, son mujeres, también, las encargadas de transmitir a la comunidad el mensaje divino. Más aún, en ocasiones, ellas mismas se convierten en el propio objeto de culto, en una encarnación de "lo sagrado", identificándose así con la Virgen. Éste fue el caso de Magdalena Díaz quien, después de haber publicado el milagro de Cancuc y de haber colaborado en la ermita con María de la Candelaria, se trasladó a Yajalón, donde predicó un nuevo milagro, diciendo que ella misma era la verdadera Virgen, y según el testimonio de algunos indios de ese pueblo "fue a colocarse la dicha india en un retablo de la iglesia debajo de velos para que la fuesen a adorar" (Viqueira 1997: 116). Finalmente, este culto no prosperó, ya que los "Soldados de la Virgen" de Cancuc, entre otras cosas, vigilaban las disidencias para impedir la fractura del movimiento y las castigaban con la muerte; ésta fue la suerte que corrieron Magdalena Díaz y algunos de sus seguidores.

De cualquier forma, en la medida en que se trata de cultos, que en última instancia son de renovación, es lógico que el principio que los detone, el del origen –como todos

[1] Además, muy poco tiempo antes de la insurrección, apenas 20 años atrás, seguía habiendo denuncias sobre idolatrías; se seguían practicando rituales guiados por indios "especialistas de lo sagrado", a los que los españoles llamaron "nahualistas", y se mantenía la veneración a deidades con nombres de origen prehispánico. Concretamente, Núñez de la Vega, en 1687, descubrió que en Oxchuc se rendía culto en la iglesia a varios ídolos, entre los que estaba un dios negro llamado Ikalahau (Aramoni 1992).

los orígenes–, sea femenino. Además, igual que otros cultos marianos de las colonias, pero que a diferencia de éste sí fueron aceptados por la Iglesia, la aparición de la Virgen se da en contextos semejantes. En este caso sus patrocinadores y seguidores son fundamentalmente indígenas, y en todas las ocasiones se nombraron funcionarios nativos para dirigir el culto y cuidar de la Virgen; por otra parte, siempre hay una serie de elementos que la identifican con la vegetación, la tierra y la fertilidad. Como antecedentes señalemos el arraigado culto en las cuevas que había en toda la región. De igual forma, en el caso de la prédica del ermitaño, de la que en 1708 fue informado el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, ésta se hacía desde el tronco hueco de un árbol y la primera vez que Dominica López vio a la Virgen en Santa Marta, "la santa" estaba sentada sobre un tronco de árbol en la milpa.

La Virgen exigía la construcción de una capilla como su residencia, para que allí se le venerara y se le hicieran ofrendas, sobre todo de incienso, velas y comida. Tanto la ermita de Santa Marta como la de Cancuc se revistieron con esteras de bejucos, con adornos complicados y constaban de dos recintos separados por un petate: el más grande, destinado a las "danzas", el otro más pequeño no estaba a la vista de todos. En la primera se guardaban las vírgenes y santos patronos de los pueblos vecinos; en la segunda, los ornamentos y el "bulto" de la Virgen. Finalmente, el lugar se convierte en un centro de peregrinación importante, primero de los pueblos vecinos y después se extiende a lugares más alejados.

Por otra parte, en todos los casos, el objeto o personaje al que se rinde reverencia está envuelto. En Santa Marta se cubre a la Virgen con una manta de algodón para llevarla de la milpa, en donde fue encontrada, a la iglesia del pueblo, donde permanece así por tres días en el altar principal, antes de dejar en su lugar una figura de madera. María Magdalena en Yajalón también estaba oculta detrás de velos en el altar de la iglesia, y existía una prohibición muy estricta de verla directamente. De igual manera, en relación con la Virgen de Cancuc, varios testimonios se refieren a ella como "un bulto". Según Bricker, también había sido envuelta en una tela y permanecía escondida tras el petate. Por su parte, Viqueira ofrece una interesante discusión sobre el posible contenido del envoltorio, ya que en las fuentes no está claro si se trata de la imagen de la Virgen, de un ídolo prehispánico o de la misma María de la Candelaria, pero lo que no pone en duda es el hecho de que hubiera habido algo "sagrado" que estaba envuelto, oculto. Finalmente, mujeres "sagradas" y "bultos" aparecen también en el momento del enfrentamiento final en Cancuc. Los indígenas buscaron ayuda sobrenatural y llevaron hasta el río, sentadas en sillas y completamente cubiertas con esteras, a cuatro mujeres que tenían fama de hechiceras para que invocaran armas mágicas en contra del enemigo. Éstas representaban a los cuatro poderes destructivos de la naturaleza: el terremoto, el rayo, la inundación y el viento. Su plan consistía en arrojar rayos que calcinaran, provocar inundaciones en las que

murieran ahogados los soldados y sacudir las montañas para que los españoles quedaran enterrados debajo de cascajos desprendidos (Bricker 1993: 131-132).

Como se puede observar, el objeto de culto, que siempre es una mujer, se trate de imágenes o de las mismas personas, está cubierto. Como los envoltorios sagrados mayas de la época prehispánica encontrados en contexto arqueológico, y que también están presentes en las artes plásticas y en las fuentes escritas, son obtenidos en el lugar mítico del origen y su contenido no está a la vista de los no iniciados.[2] El "bulto" desde tiempos precolombinos es un símbolo de autoridad, una imagen del poder divino que se entregaba a la comunidad y que ésta guardaba celosamente, ya que era la manera tangible de transmitir esta fuerza de generación en generación; sin lugar a dudas, fue atributo de los jerarcas y de los personajes sagrados, es decir, de los chamanes.

Por otra parte, la participación activa de estos personajes en la rebelión también es clara; de hecho se convoca a todos los "brujos y hechiceros" a sumarse a la lucha: "los vicarios" de Ocosingo y Tumbalá piden en sus sermones que todos los "que fuesen brujos y hechiceros saliesen a usar de su arte para matar a los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad" (Viqueira 1997: 130). Estas mismas cualidades, a las que claramente se les atribuye el poder de las fuerzas naturales, se les reconocían a las "hechiceras" y con éstas se pretendía vencer a los europeos.[3] Pero las características de chamán también están presentes en los propios líderes de la rebelión, tanto en Sebastián Gómez como en María López. En primer lugar, en el momento en que entran en contacto con la divinidad cambian sus nombres: ella toma el de María de la Candelaria cuando se le aparece la Virgen, mientras que él adquiere el apelativo "De la Gloria" después de haber subido al Cielo para hablar con los santos. Esta ascensión a otro plano cósmico en donde recibe un mensaje divino, es un viaje iniciático. Ambos dejan la vida profana y se convierten en otras personas, en seres sagrados, de ahí su poder para transmitir esta misma energía divina a los indígenas a quienes ungen para ser vicarios en ceremonias de ordenación, que también constituyen ritos iniciáticos por demás complejos. En ellas el iniciado permanece arrodillado, con una vela en la mano y rezando el rosario por 28 horas, después de las cuales sale de la capilla y ante todo el pueblo es rociado con agua.

[2] J. P. Viqueira (1997: 125) identifica los "bultos" de la rebelión de Cancuc con los *tlaquimilloli* nahuas, que evidentemente tienen el mismo principio de envolver y ocultar de la vista a lo "sagrado". Sin embargo, yo pienso que las fuentes mayas son mucho más claras en el sentido que se les da a éstos como atributo de poder de los personajes sagrados de la comunidad y no sólo como envoltorio de dioses, *cf. Popol Vuh* (1990: 140-141).

[3] No podemos olvidar que ya en otras ocasiones de enfrentamientos contra los españoles, cuando se habían agotado los mecanismos de lucha "tradicionales", los indígenas habían recurrido al poder de los naguales. Recordemos el caso de Tecum Uman, en la conquista de Guatemala, quien se enfrenta a Pedro de Alvarado convertido en un ave sagrada (Recinos 1957: 90).

Así, el nuevo vicario es considerado como el "hijo" del Santo Patrono de su localidad (Bricker 1993: 124).

Vayamos ahora a la rebelión de Jacinto Canek que se da en el norte Yucatán, en 1761. En ésta las distintas concepciones del tiempo (occidental e indígena) saltan a la vista, a partir del hecho de que el movimiento se basa esencialmente en elementos proféticos, en la actualización de un mito.

En este sentido, como todos sabemos, la concepción de los pueblos mesoamericanos sobre el tiempo, los ritmos cósmicos y el papel que el ser humano desempeña en ellos difiere en forma sustancial de la judeocristiana. En ésta destaca una visión eminentemente individualista del devenir, personificada, si es que se pudiera llamar así, ya que el hombre de alguna manera traslada la imagen de su propia existencia, la de una vida humana única e irrepetible, al tiempo universal. Esto quiere decir que dentro de esta cosmovisión lineal y finita, en que el ser individual del hombre se proyecta al universo entero haciéndolo a su imagen y semejanza, el orbe tuvo un principio y tendrá un fin, igual que la vida de una persona. Así, el mito cosmogónico narra el origen del mundo, presuponiendo que éste tendrá una conclusión definitiva, de manera que la existencia adquiriere dimensiones claras y en cierto sentido hasta mensurables. Evidentemente, esta certeza de que el universo corre la misma suerte que un individuo, por un lado, le da al hombre una gran seguridad ante la inmensidad del cosmos (a todas luces inconmensurable e infinito) pero, por otro, le otorga a la propia existencia el sentido de lo perecedero; por ello subyace en la vida de los pueblos una especie de inquietud, una urgencia continua, una prisa constante, que le imprimen a este mundo occidental un ritmo y un sello muy particular. De cualquier forma, aquí, teniendo la certeza de que el cosmos y su vida tienen suertes paralelas, el hombre se coloca de frente al futuro, camina hacia adelante con el paso seguro que le da el presente, dejando atrás el pasado ya que éste no volverá.

Las sociedades mayas, por el contrario, conciben la existencia del cosmos como el resultado de un movimiento constante, de una interminable secuencia de creaciones y destrucciones; es decir, está regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, como las leyes de la naturaleza, ordenadas y coherentes, y que se manifiestan en la vegetación o en los astros. Finalmente, ésta es la evidencia primaria que el hombre tiene ante sí. En esta concepción, la idea de un inicio absoluto se hace borrosa y el futuro se presenta como una continuación perpetua de la cadena de formaciones y catástrofes (Garza 1987: 7), por lo que de hecho se acepta la imagen inmediata, que se percibe ante la contemplación del cosmos y sus ciclos naturales, de que el universo es infinito. Aquí sucede lo contrario que en la tradición judeocristiana porque es la propia vida del hombre la que se integra a los ciclos cósmicos, es decir, ésta adquiere una dimensión cósmica (en lugar de que el cosmos adquiera una dimensión humana). Es este tiempo cíclico del universo el que le da sentido a todo, de manera que, aunque una persona tenga un principio y un fin, la comunidad y

la existencia como tal no los tienen; así, esa vida humana, perecedera, cobra significación, trasciende en el tiempo y en el espacio, se inserta en el devenir cósmico y se convierte en un eslabón más de la cadena interminable de ciclos.

Dentro de esta concepción del tiempo en donde historia y profecía irremediablemente se confunden, ya que los sucesos se repiten, registrar los hechos se convierte en una prioridad. Así, los códices, que son almanaques adivinatorios que los sacerdotes o *chilames* tenían que interpretar, son sagrados porque contienen líneas de acción, revelan mensajes divinos y dan cierta seguridad ante el futuro. Teniendo en cuenta esta idea, y a la luz de la cosmovisión maya, hechos como el que menciona fray Diego de Landa cobran dimensiones de tragedia. El fraile dice "Hallámosles gran número de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena" (Landa 1982: 105). Los españoles no sólo les estaban quemando sus libros a los mayas, sino también sus posibilidades de existencia hacia el futuro. Además, estos acontecimientos se dieron durante el auto de fe de Maní en 1562, que según Bricker (1993: 46) debió de haber adquirido una enorme significación simbólica, ya que justamente se llevó a cabo en fechas que en el calendario maya correspondían a los días aciagos, los *uayeb*.

A manera de defensa contra estas acciones, después de la Conquista, los hechos e ideas que debieran de preservarse y que formaban parte de la cosmovisión de los pueblos mayas yucatecos, en gran medida se mantuvieron por medio de la tradición oral o se recogieron en los manuscritos llamados de *Chilam Balam*. Éstos, que en cierto sentido son códices transcritos, son documentos muy complejos y diversos en cuanto a su contenido y estructura, pero el común denominador de todos es que a través de un lenguaje simbólico y cifrado conservan la memoria colectiva de la comunidad.

Estos textos debieron de haber sido leídos e interpretados por los *chilames* en ceremonias clandestinas, y tanto la tradición como el libro debieron de pasar de generación en generación. Seguramente, así fue como Jacinto Uc conoció la historia y, por lo tanto, las profecías de su propio pueblo. Dentro de éstas se consignan las migraciones y la trayectoria histórica de los itzáes antes de la llegada de los españoles, quienes después de haber fundado ciudades que luego tuvieron que abandonar, y de haber recorrido buena parte del norte de la península de Yucatán, huyeron hacia Tayasal, al lago Petén Itzá, donde finalmente, en 1697, apenas 64 años antes de que se diera la rebelión en Cisteil, fueron conquistados. El elemento profético y el manejo del tiempo fue determinante en el sojuzgamiento de los itzáes y de su soberano Canek. Bricker lo explica así:

> Es evidente que llegada la fecha vaticinada desde la antigüedad como el momento en que ocurriría la destrucción de su ciudad, los itzáes trataron de obrar de acuerdo con la profecía invitando a que los sacerdotes españoles regresaran. Es también patente que [el

> fraile] Avendaño conocía la profecía y que calculó el momento apropiado para su misión haciendo coincidir la fecha con el comienzo de un Katún 8 Ahau (1993: 53).

Considero que la rebelión de Canek tiene este mismo sentido profético. De alguna forma los mayas peninsulares consideraron que se había cumplido otro ciclo, y que era momento de librarse del yugo español. Son reveladoras las frases del *Chilam Balam de Chumayel* en donde se advierte que vendrán otros tiempos y que resurgirá el poder de los antiguos hombres mayas, y que prácticamente se citan textuales en los discursos de la rebelión. Además, no es azaroso que el movimiento se haya dado justo en la región en que, a juzgar por los textos que quedan, la tradición de los libros del *Chilam Balam* era más fuerte.[4]

Por otro lado, al parecer Jacinto Uc recorre este territorio antes de iniciar la sublevación; en Cisteil dijo haber caminado por toda la provincia y "registrado todos sus pueblos". Si partimos del hecho de que conocía el contenido de los *Chilam Balam*, no es descabellado suponer que siguió el mismo recorrido que siglos antes habían caminado los itzáes nombrando lugares. Entonces en este peregrinar existiría toda una idea de reconstruir una geografía sagrada. Así, tampoco sería una casualidad que Cisteil hubiera sido el sitio para iniciar la rebelión. Curiosamente, si analizamos el mapa en que Roys reconstruye geográficamente la peregrinación Itzá del *Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1967), éste fue el último punto de aquel recorrido. Por otra parte, se tiene noticias de que Jacinto Uc viajó también al Petén Itzá que siempre había sido considerado zona de refugio y de indios insumisos.

Desde el punto de vista simbólico, este último hecho reviste el carácter de un viaje iniciático a una región sagrada. Ahí, en "la montaña", en la región salvaje y agreste, al tomar el nombre de Canek del linaje de los itzáes, simbólicamente fue investido por sus ancestros para una misión que no podía evadir: actualizar la profecía. Cuando regresa al norte de la península dice haber llegado de oriente, el lugar del origen, y para entonces ya no es un hombre común; en ese otro espacio había obtenido además de poderes sobrenaturales, de los que dan testimonio varias personas, la autoridad para reinstaurar un nuevo tiempo con nuevos gobernantes indígenas que, a la vez, implicaba volver al tiempo antiguo con los antiguos mandatarios mayas. El nombre con el que se corona resulta significativo en este sentido: Rey Jacinto Uc de los Santos Canek Chichán Moctezuma y, como los gobernantes de antaño, es un hombre sagrado, con lo que adquiere legitimidad como dirigente del movimiento y también el derecho de nombrarse esposo de la Virgen y de usar su corona y su

[4] A la fecha en la Península de Yucatán se han encontrado 17 manuscritos que comparten la misma tradición, llamados *Chilam Balam*: de Chumayel, Tizimín, Káua, Ixil, Tecax, Nah, Tusik, Maní, Chan Kan, Teabo, Peto, Nabulá, Tihosuco, Tixcocob, Telchac, Hocabá y Oxcutzcab (Sotelo y Valverde 2003: 137). Cada uno lleva el nombre del pueblo donde fue hallado y corresponden justo a la región del levantamiento armado.

manto, con lo que se revestía también con la fuerza divina de la Madre de Dios.[5] También, a manera de los grandes reyes mayas, lleva su bulto sagrado: un envoltorio tapado "que era nuestra señora, su esposa, cuya envoltura nunca descubrió".

Al parecer, la vivencia de la conquista del Itzá y la idea de un nuevo gobernante indígena estaban muy difundidas y rebasaban el territorio de la península de Yucatán. Unos años antes, durante la rebelión de Cancuc, los vicarios indígenas choles predicaban que Moctezuma había resucitado, mientras otros indios de Palenque animaban a su pueblo a sumarse al movimiento diciendo que "ahora los moctezuma del Itzá, ya viene a hacer conquista" (Viqueira 1997: 130).

El uso de artes mágicas en la lucha y recurrir a los poderes sobrenaturales de personas especiales en la comunidad, igual que en otras sublevaciones, está presente también en ésta. Canek informa a sus seguidores que contaba con la ayuda de 15 brujos de gran experiencia, quienes habrían de utilizar sus artes mágicas para penetrar a la fortaleza española de Yaxcabá, matar a sus guardias y abrir sus puertas a los indígenas. Además, en los interrogatorios de los prisioneros hay testimonios de indios fugitivos con claras cualidades de naguales que volaban o se transfiguraban, incluso, corporalmente. Esto habla de prácticas rituales ancestrales y creencias que seguían vivas. En este sentido, pienso que en los pueblos se mataba a los puercos porque se decía que tenían o eran el alma de los españoles, y que cuantos más cochinos mataran, más españoles morirían (Bracamonte 2001). Esta compleja concepción prehispánica de persona, en la que el ser humano se compone de varias entidades anímicas, cuenta con un *alter ego* zoomorfo o *tona* con el que comparte su suerte. Los puercos son animales europeos y seguramente se pensó que eran los "animales compañeros" de los hispanos,[6] por ello, según la creencia, con cada puerco muerto, moría también un español.

Finalmente, la idea de la resurrección después de cinco días de haber muerto que se promete a los participantes en la lucha, seguramente tiene fuertes bases cristianas, pero indica también que aunque las evidencias reales señalen que el movimiento fracasó, no se tiene una idea de un fin último (ni en ésta ni en otras sublevaciones), pues al igual que en los textos proféticos de los libros de *Chilam Balam,* siempre hay la promesa de un futuro más promisorio. Así, aún después de la caída de Cisteil, los agitadores seguían recorriendo las poblaciones, exhortando a todos a continuar la lucha.

Las rebeliones indígenas mayas son acontecimientos que están inscritos en la "larga duración". No pueden verse como hechos aislados, únicos e irrepetibles, sino como una

[5] Éste es el elemento femenino del movimiento. Aquí no serán las cruces ni la Virgen las que inciten al levantamiento, pero sí el esposo de ésta, de quien además toma sus atributos sagrados para vestirse con ellos.

[6] En la rebelión de Cancuc a los españoles se les llamaba judíos por haber atentado en contra de la Madre de Cristo, y recuérdese que durante la Colonia a los judíos se les llamaba "marranos", nombre utilizado inicialmente para los criptojudíos.

serie de movimientos que forman parte de un proceso de resistencia activa. Tomando en cuenta la concepción en torno al devenir, los levantamientos designados por los especialistas como "nativistas de revitalización", donde aparecen libertadores con cualidades divinas, están insertos, igual que los aspectos más importantes de la existencia, en uno de los ciclos de vida de la comunidad. Cuando éstos salen a la luz, ponen de manifiesto que la identidad y la memoria colectiva de un pueblo se mantienen vivas y reclaman su lugar en la historia.

Referencias

Aramoni Calderón, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Bracamonte y Sosa, Pedro
2001 El sustrato de las rebeliones de los maya yucatecos, ponencia presentada en el Quinto Congreso Internacional de Mayistas, Xalapa.

Bricker, Victoria R.
1993 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Garza, Mercedes de la
1987 Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 15-86.

Klein, Howard S.
1989 Rebeliones de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712, en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Nacional para la Culura y la Artes, México: 149-170.

Landa, Diego de
1982 *Relación de las cosas de Yucatán,* introd. de A. M. Garibay, Porrúa, México.

Meslin, Michel
1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid.

PÉREZ CARREÑO, FRANCISCA
1988 *Los placeres del parecido. Icono y representación*, Visor, Madrid.

POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ
1990 Traducción de A. Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.

RECINOS
1957 *Crónicas indígenas de Guatemala,* trad. de A. Recinos, Editorial Universitaria, Guatemala.

ROYS, RALPH. L.
1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel,* University of Oklahoma Press, Norman.

SOTELO, SANTOS Y MARÍA DEL CARMEN VALVERDE
2003 Historiografía maya de tradición indígena, en J. Rubén Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena,* vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 133-167.

VALVERDE VALDÉS, MARÍA DEL CARMEN
2002 De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya, en M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya. Enciclopedia iberoamericana de religiones,* vol. 2*,* Trotta, México: 283-319.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO
1997 *Indios rebeldes e idolatrías. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712,* Centro de Investigaciónes y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Conceptos emocionales en maya

Gabriel L. Bourdin Rivero
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Una "red cultural de las emociones"

Por tratarse de un coloquio dedicado a la antropología simbólica, nos parece oportuno comenzar con una cita de E. Leach referida al aspecto emocional de la conducta simbólica humana. Leach plantea algunas cuestiones básicas que son el tema de la presente exposición:

> La conducta simbólica no sólo "dice" algo, también manifiesta emoción y, en consecuencia, "hace" algo. Pero esto implica para los antropólogos un problema esencialmente psicológico ¿en qué parte precisa de los símbolos viene el contenido emocional? Y ¿cómo es que algunos símbolos tienen una mayor carga emocional que otros? (Leach 1967).

Al investigar los aspectos semióticos de los conceptos del dominio pasional en francés, Greimas y Fontanille plantean que las nociones "pasionales" como "avaricia", "celos", "envidia", etcétera, deben interpretarse en el contexto de una jerarquía semiótica más abarcativa, para la cual sugieren el nombre de "red cultural de las pasiones". Refiriéndose a la conceptualización del dominio pasional, estos autores sugieren que: "La lengua propone su propia conceptualización del universo pasional, cuya primera formulación se encuentra en un campo léxico específico, el de la 'nomenclatura pasional', que revela las grandes articulaciones de una taxonomía coextensiva a una cultura entera" (Greimas y Fontanille 1994: 79).

Desde esta perspectiva, el vocabulario pasional es resultado de procesos semióticos de especificación y selección a partir de una base conceptual cultural, organizada en torno a una "teoría inmanente" de las pasiones:

> Antes del recorte del universo pasional que realizan los lexemas que designan pasiones-efectos de sentido, habría otra red cultural, más abstracta, que revelaría una teoría inmanente de las pasiones en el seno mismo de las culturas. Ya que esta clasificación es una primera organización etnocultural del universo pasional, a la vez que se presenta como

una teorización implícita de ese mismo universo, merece ser examinada en sí misma para despejar los principales parámetros que utiliza (Greimas y Fontanille 1994: 80).

Esta caracterización del vocabulario pasional por referencia a procesos y significados culturales nos parece adecuada para interpretar lo que, por nuestra parte, llamamos el *campo semántico de las emociones*. Dejamos de lado la distinción entre los conceptos de "pasión", "emoción" y "sentimiento" que no podemos tratar aquí, pero que en principio no representan impedimento para la interpolación de las mencionadas nociones semióticas a nuestro estudio. Así, lo que llamaremos la "armadura" semiótica de las emociones podría representarse de acuerdo con el siguiente diagrama, en el que se hace referencia al *lenguaje emocional* en sus diversos aspectos y niveles de análisis (figura 1).

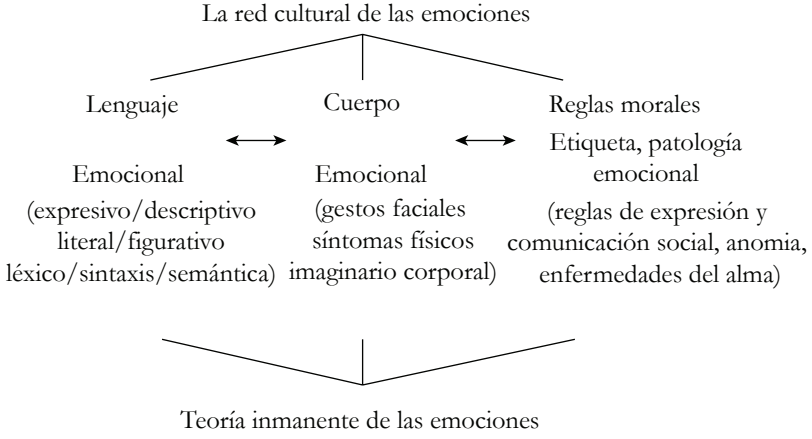


Figura 1. La red cultural de las emociones.

Nuestra investigación se ha centrado en el significado léxico de los términos y expresiones emocionales; en menor medida, nos hemos ocupado de los aspectos gramaticales del discurso emotivo.

Etnopsicología y lenguaje emocional

El estudio antropológico de las emociones ha incorporado recientemente el punto de vista lingüístico. La mayoría de los trabajos sobre el tema se ocupan del vocabulario de las emociones en diversas lenguas (Heelas 1996).

Todas las lenguas poseen palabras para nombrar el tipo de fenómenos que usualmente llamamos "emociones". La investigación del dominio léxico emocional ofrece datos relevantes de la llamada *etnopsicología*, es decir, de los discursos culturales que tienen como referencia al individuo humano, sus características y aptitudes psíquicas o anímicas, los tipos caracterológicos, las actitudes y comportamientos emotivos, la noción de "persona", la composición psicofísica del individuo, etcétera (Kitayama y Markus 1991).

La *etnopsicología* no es otra cosa que un aspecto del "sentido común", propio de los adultos que forman un determinado grupo social, que se transmite a los niños en la endoculturación. La *etnopsicología* involucra una "teoría cultural de la mente" y diversas concepciones acerca de lo que es una persona y otras nociones relacionadas (Bruner 1990). Se trata de teorías *no-expertas* del ser humano. El vocabulario retiene, atesora, refleja y comunica modelos culturalmente consensuados de la percepción y el comportamiento social. Las propiedades del vocabulario especifican en el plano léxico semántico una "teoría inmanente" que es coextensiva de la jerarquía semiótica-cultural más abarcativa. El vocabulario emocional es un componente básico de las teorías etnopsicológicas.

Comparando vocabularios de diferentes lenguas ha sido posible advertir que las clasificaciones del dominio emocional difieren notablemente unas de otras. Quienes sostienen una visión naturalista de las emociones dan por seguro el hecho de que existe un conjunto reducido de emociones "básicas" o "primarias" de carácter universal, de modo análogo a la distinción que se establece entre colores "primarios" y "secundarios". Se piensa que las lenguas aplican formas diferentes a un dominio de la experiencia que es uniforme a escala universal. De acuerdo con esta concepción, las distintas lenguas del mundo ofrecen denominaciones diferentes para experiencias que en esencia son las mismas para toda la especie.

Desde otra perspectiva, más afín al punto de vista etnológico, se cuestiona la veracidad de la idea de "emociones básicas" debido a su carácter etnocéntrico (Wierzbicka 1999). Se argumenta que la suposición de que existe un conjunto reducido de conceptos emocionales primarios e invariantes es insostenible, pues se basa en una clasificación etnosemántica particular, usualmente formulada en la lengua del investigador, tratándola como si fuera universal. De modo que el punto de vista culturalista y particularista, opuesto al naturalismo universalista de las emociones, plantea de entrada el problema lingüístico y cultural de la traducción.

Al comparar la terminología emocional de distintas lenguas se perciben notables diferencias. Levy (1973) afirma que en tahitiano no existe una palabra que corresponda a los significados "triste" y "tristeza" (*sad/sadness*). Briggs (1970), al estudiar la vida cotidiana de los esquimales *utku,* observa que en esta sociedad no se producen manifestaciones de ira, no se habla acerca de este tipo de sentimientos, ni existen términos especiales para designarlo. Cuando ven que un extranjero manifiesta estar "enojado", los adultos *utku*

califican tal actitud como una "chiquillada". De modo que en la visión de la *etnopsicología utku*, dicho comportamiento es característico de los niños y socialmente aceptable sólo en ellos, nunca en un adulto. Numerosos fenómenos de tipo semejante son descritos en la literatura antropológica sobre emociones (Le Breton 1999; Levy 1984; Lutz 1988; Lutz y White 1986; Matsumoto *et al.* 2002).

El vocabulario de las distintas lenguas difiere, en primer lugar, en el número de emociones que se discriminan. Así, por ejemplo, donde una determinada lengua distingue dos o más conceptos diferentes, otra reconoce y da nombre a una sola y única emoción. Algunas, como el chino de Taiwan, ofrecen un repertorio muy amplio y variado de términos emocionales; otras, como el maya yucateco actual, presentan un vocabulario emocional bastante restringido. El maya colonial, al que nos referiremos de aquí en adelante, posee un léxico emocional muy rico y variado, que probablemente superaba los trescientos términos.

El vocabulario emocional en maya colonial

Hemos aislado un *corpus* de expresiones emocionales a partir de un diccionario maya-español del siglo XVI, el *Calepino de Motul* (Arzápalo 1995). Complementariamente, nuestro estudio incorpora información de otros vocabularios coloniales y modernos y de diversas obras sobre la gramática del maya en ambos momentos. También hemos llevado a cabo numerosas entrevistas y sesiones de trabajo con hablantes bilingües de Yucatán. El mencionado *corpus* está delimitado en torno a cinco conceptos emocionales: "ira", "miedo", "tristeza", "alegría" y "amor". Como puede observarse, partimos de estos conceptos de acuerdo con su formulación en español; cabe señalar que se trata simplemente de una categorización preliminar que posibilita el ordenamiento y el análisis del material, pero que, de acuerdo con lo antes señalado, no significa en modo alguno que adoptemos estas nociones entendiéndolas en el sentido de las "emociones básicas", como hacen los autores naturalistas.

Nuestro repertorio presenta como característica más notable el hecho de que la mayoría de las expresiones están formadas en composición con términos que designan partes del cuerpo o "partes de la persona". En el cuadro 1 se observan las diferentes "partes" que intervienen en la formación de expresiones con significado emocional. El hecho de que se utilicen "partes" del cuerpo y de la persona para expresar conceptos emocionales no es "exótico" ni es una característica idiosincrática del maya colonial, antes bien, parece ser un fenómeno lingüístico muy difundido, probablemente universal.

Cuadro 1. Partes del cuerpo/persona utilizados en la descripción de cinco emociones

Partes	Ira	Miedo	Tristeza	Alegría	Amor
1. *ool* 'corazón formal'	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
2. *puczikal* 'corazón material'	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
3. *olal* 'ánimo'	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
4. *taa* 'estiércol/vientre'	Sí	Sí	Sí	No	Sí
5. *chii* 'boca'	Sí	No	Sí	Sí	Sí
6. *cal* 'garganta/cuello'	Sí	No	Sí	Sí	No
7. *ich* 'cara/ojo'	Sí	Sí	Sí	No	No
8. *pacat* 'mirada/semblante'	Sí	Sí	Sí	No	No
9. *tucul* 'pensamiento'	Sí	No	No	Sí	Sí
10. *hool/pol* 'cabeza/cabello'	Sí	Si	No	No	Sí
11. *than* 'habla/palabra'	Sí	Sí	No	No	No
12. *kiik* 'sangre'	Sí	Sí	No	No	No
13. *pixan* 'alma'	No	No	Sí	Sí	No
14. *okol* 'sobre todo el cuerpo'	No	Sí	No	No	No
15. *nii* 'nariz'	Sí	No	No	No	No
16. *ya* 'dolor'	Sí	No	Sí	No	No
17. *tzem* 'pecho'	Sí	No	No	No	No
18. *tanam* 'hígado'	Sí	No	No	No	No
19. *koch* 'gaznate'	Sí	No	No	No	No
20. *chacau* 'calor'	Sí	No	No	No	No
21. *kinam* 'fuerza/ bravura'	No	Sí	No	No	No
22. *cil* 'pulso/temblor'	No	Sí	No	No	No
23. *ceel* 'frío'	No	Sí	No	No	No
24. *zac* 'blanco'	No	Sí	No	No	No
25. *kan* 'color amarillo'	No	Sí	No	No	No
26. *itz* 'leche'	No	No	No	No	Sí

En el *corpus* analizado sobresale el lexema *ool* "ánimo, corazón formal", que puede considerarse un *término clave* de la *etnopsicología* maya o, dicho de otro modo, una noción central en la concepción de "persona" de los mayas yucatecos coloniales (Wierzbicka 1997). Para darnos una idea más definida del tipo de fenómeno que queremos describir,

presentamos algunos ejemplos del tipo de expresiones que conforman nuestro repertorio (cuadro 2):

Cuadro 2. Algunas expresiones emocionales en yucateco colonial

Maya	Español	Literal
cii ool	"alegre"	sabroso ánimo-corazón
kom ool	"triste"	hoyo (barranco)
tz'ib ool	"deseoso"	pintar (dibujar) ánimo-corazón
nib ool	"deseoso"	arder ánimo-corazón
lepp ool	"enojado"	pellizcar ánimo-corazón
oomancil ool	"enojado"	hervir ánimo-corazón
kal ool	"pavor"	encerrar ánimo-corazón
takaan puczikal	"enamorado"	pegado corazón
chiibal puczikal	"angustia"	comer corazón
ceel puczikal	"espantado"	frío corazón

Si nos guiamos por el vocabulario emocional, podemos inferir que la concepción cultural aparentemente implícita en términos como *ool* "corazón formal", *puczikal* "corazón material" y *olal* "ánimo, gana, voluntad" consiste en una imagen "centrada" de la persona humana, donde el corazón o, mejor dicho, la región central del tórax y la parte superior del abdomen constituyen la principal sede de los sentimientos, los estados de ánimo y muy diversos contenidos y facultades cognitivas y sensibles.

En su estudio sobre las concepciones del cuerpo entre los antiguos nahuas, López Austin (1996) identifica varias "entidades anímicas" localizadas en diversos órganos y regiones del cuerpo a los que denomina "centros anímicos". Uno de estos "centros anímicos" corresponde al corazón y otro al hígado. Resulta interesante observar que en el vocabulario maya colonial las alusiones al primer órgano son muy numerosas y variadas, al punto que podría considerársele como un concepto "hiperconocido", en tanto que el hígado es, desde el punto de vista cognoscitivo, 'hipoconocido', es decir, carente de relevancia cultural. Si bien nuestra investigación se limita al ámbito del vocabulario, es plausible la afirmación de que el corazón no albergaba, en la representación maya colonial de la persona, una "entidad anímica" como aquélla de la concepción nahua. Entre los mayas peninsulares

modernos, siempre de acuerdo con nuestra investigación lexicológica, el hígado tampoco posee relevancia en las representaciones acerca del cuerpo y la persona.

Cabe agregar que entre los mayas la concepción "centrada" de la persona parece tener implicaciones cosmológicas. Villa Rojas, en sus artículos acerca de las concepciones mayas sobre el cuerpo (1980), las enfermedades y su terapéutica tradicional (1981), afirma que entre los mayas de Yucatán el cuerpo humano es concebido como una totalidad organizada en un esquema de cuatro rumbos más un centro. Dicho centro está situado en un órgano de tipo imaginario, denominado *tipté*: "un órgano especial llamado *tipté* que rige el buen funcionamiento de las diversas partes del organismo. Se le ubica debajo del ombligo, precisamente en el punto que marca el centro del cuerpo humano" (Villa Rojas 1981: 13).

De acuerdo con este autor, el punto central del cuerpo coincidente con el *tipté* es asimilado, por una superposición de imágenes esquemáticamente análogas, con el centro u "ombligo" del mundo, donde, según diversos textos –especialmente la imagen cosmológica cuatripartita de las páginas 75-76 del *Códice Madrid*– estaría situado el eje cósmico, representado por una ceiba. Se trata, pues, de la muy difundida estructura simbólica que equipara el microcosmos corporal humano con el macrocosmos que lo contiene. Es probable que la noción de *ool* de los mayas coloniales haya ocupado un lugar semejante con respecto a la idea de un "centro" de la persona y del cuerpo, relacionado con el corazón y la sangre y conectado metafóricamente con la estructura del cosmos maya. Pero ya no sería el *tipté*, como entre los mayas actuales, sino el corazón. El *tipté* es una noción principalmente nosográfica, se le detecta cuando sus desarreglos o cambios de lugar obligan a consultar a un médico tradicional. Cabe preguntarse si no habrá en la noción del *tipté* como "centro" un cierto sesgo profesional, determinado por el hecho de que, cuando se tratan temas de este tipo, los llamados "informantes" suelen ser especialistas en medicina tradicional.

El cuerpo y los universales del lenguaje emocional

Anna Wierzbicka ha formulado un conjunto de hipótesis universalistas acerca del lenguaje emocional. Varias de ellas están referidas a diferentes manifestaciones del ámbito corporal que intervienen en la descripción lingüística de las emociones (Enfield y Wierzbicka 2002). Algunos de los "universales del lenguaje emocional" son los siguientes (*cf.* Wierzbicka 1999):

1) En todas las lenguas los hablantes pueden describir los sentimientos (estados afectivos que involucran un componente de tipo "mental" o cognoscitivo) por medio de "síntomas" corporales observables; esto es, por medio de eventos corporales considerados característicos de dichos sentimientos.

2) En todas las lenguas, los sentimientos pueden ser descritos por referencia a sensaciones corporales.
3) En todas las lenguas, los sentimientos pueden describirse figurativamente por medio de "imágenes corporales".

Las hipótesis de Wierzbicka parecen confirmarse en el maya colonial. Esto indica el estudio del vocabulario que hemos realizado, a partir del cual puede observarse que las emociones son descritas principal y mayoritariamente por medio de diversas figuras de tipo metonímico y metafórico, relacionadas con los diversos estados emocionales y los síntomas físicos, sensaciones, gestos o imágenes corporales que, según se especifica, los acompañan, de modo típico, en cada caso. Comentaré brevemente algunas características del vocabulario emocional del maya colonial referidas a los tres "universales" mencionados.

Las emociones como síntomas corporales

La primera hipótesis plantea que todas las lenguas ofrecen a sus hablantes la posibilidad de describir los "sentimientos" por medio de "síntomas" corporales, es decir, de eventos corporales considerados como manifestaciones externas de las emociones. Nuestro estudio sugiere que ciertas emociones son descritas, en maya colonial, mediante alusiones a síntomas corporales externos, es decir, a cambios físicos observables. Se trata de expresiones referidas al aspecto del rostro o de alguna de sus partes; a diversas configuraciones y gestos faciales, como "fruncir el ceño". Algunas expresiones hacen alusión al cabello y al vello corporal, al habla o palabra, al cuello, al temblor y al pulso. Otras están referidas a reacciones fisiológicas no voluntarias, por ejemplo: "ponerse rojo el rostro" a causa del enojo, amarillo o blanco por el miedo, etcétera.

Existe, por ejemplo, una expresión maya que indudablemente describe el gesto de fruncir el ceño o entrecejo; literalmente indica "rostro arrugado":

lolopp	cosa arrugada o encogida
lolopp ich	ceño que uno hace de enojado
lolopp ich Juan	Juan está enojado y con ceño

Tradicionalmente, el significado de este gesto ha sido descrito del modo siguiente: "cuando una persona está ocupada en un proceso de acción o de pensamiento y encuentra alguna dificultad u obstáculo, en ese instante frunce el ceño". También se atribuye al movimiento de contracción del músculo corrugador superciliar la capacidad de evocar una "actividad pensante". Se argumenta que quienquiera que observe este gesto ha de interpretarlo en tal sentido. Varios autores lo han interpretado en términos de "obstáculo",

"discrepancia con respecto a una meta" y "esfuerzo". Wierzbicka propone para el mismo una explicación semántica basada en el deseo o intención de "hacer algo":

(A) "fruncir el ceño" = "Quiero hacer algo ahora"

La explicación del MSN admite que el gesto puede "leerse", en ciertos casos, también a partir de la noción de una "actividad pensante", de acuerdo con el siguiente componente semántico:

(B) "fruncir el ceño" = "Pienso que no puedo hacerlo"

De manera que el gesto de fruncir el ceño equivale al doble mensaje de un deseo de actuar ("hacer algo"), sumado a la idea de no poder (o no deber) hacerlo.

Son diversos los ejemplos que el maya colonial ofrece acerca de este tipo de fenómenos expresivos, que están basados en la referencia a las emociones como eventos corporales observables. Debemos, sin embargo, pasar a la siguiente hipotesis.

Las emociones como sensaciones corporales

La segunda hipótesis se refiere a la descripción lingüística de las emociones en tanto sensaciones corporales. Se sugiere que los hablantes de todas las lenguas formulan, normalmente, frases en las que relacionan vivencias emocionales con la aparición de sensaciones corporales. La relación entre estado emotivo y sensación física suele representarse como relación de causa a efecto, como en la frase "hervir de rabia".

El vocabulario maya colonial proporciona numerosos ejemplos del empleo de expresiones que aluden a sensaciones corporales en la descripción de emociones. Los más conspicuos se refieren a sensaciones térmicas, como "frío" y "calor"; a sensaciones dolorosas, como "comezón", "llaga", "dolor mordiente", etcétera. También se hace alusión al sentido del gusto con términos que significan "sabroso", "gustoso", "amargo", etcétera. El término *cii* designa algo "sabroso" o "gustoso":

cii tii chii cosa sabrosa y gustosa y dícese de lo que se masca aunque se aplica también a otras cosas (*Calepino de Motul*)

cii tii chii
"sabroso" PREP "boca"

La expresión *cii tii chii* también se usa para aludir a un sentimiento o estado de ánimo semejante a "regocijo" o "satisfacción". Es evidente la asimilación entre una sensación gustativa agradable y el estado anímico de "satisfacción". Dicha asociación de conceptos también se extiende al español, en expresiones como "sentirse a gusto", etcétera. En el siguiente ejemplo maya, el hablante dice literalmente: "contemplar a los que bailan me da gusto en la boca":

cii t-in chii in chaan-t-ic ah okot-oob
"sabroso" PREP-1S POS "boca" 1S ERG "contemplar"-TRNS-INCP MASC "bailar"3P
gusto me da mirar a los que bailan o danzan

El "gusto" puede afectar también al *ool*, es decir, al "ánimo" o "corazón formal":

cii tii ool	"gusto en el ánimo"	alegrarse y regocijarse

Lo "amargo" es otra "sensación" propia del sentido del gusto. El adjetivo *ka*, "amargo" en maya, está asociado con experiencias desagradables. Parece representar un concepto antagónico al expresado por *cii* "sabroso", término, este último, empleado también para designar lo "dulce". Existe, como es visible a través de nuestros ejemplos, una asociación entre algo con sabor "amargo" y "sentir algo malo" desde el punto de vista emotivo. En el siguiente ejemplo, la "comida amarga en la boca" y la ausencia de *cii ool* o "alegría" son sinónimos de enfermedad:

ka hanal t-in chii, maa cii u-ool
"amarga" "comida" PREP 1S POS "boca" NEG "sabroso" 1S-"ánimo"
amárgame la comida; malo estoy

Otros ejemplos, referidos también a sentirle sabor amargo a la comida, describen un estado que hoy en día llamaríamos "depresivo"; parece tratarse de un desequilibrio severo, capaz de conducir al suicidio:

ka uah tu chii Pedro	amárgale el pan a Pedro, está tan desesperado que aborrece la vida y se quiere ahorcar o echar en un pozo, etcétera, o está tan enfermo que se quiere morir
maa ka u cah tu chii	no se quiere morir, quiere vivir (*Calepino de Motul*)

La asociación entre "sentir algo malo" y el gusto "amargo" parece estar motivada en el hecho de que espontáneamente rechazamos las sustancias amargas, considerándolas potencialmente "malas". Se trata de una reacción defensiva del organismo que tiene el sentido de evitar la ingestión de sustancias tóxicas.[1] Otro uso del término *ka* "amargo"está asociado con la actitud emotiva de "aborrecer" a alguien:

(A) *ka-en t-u chii Pedro*
"amargo"-1S ABS PREP-3S POS "boca" Pedro
soy amargo, aborréceme Pedro, no me quiere ver

(B) *ka Pedro t-in chii*
"amargo" Pedro PREP-1S POS "boca"
aborrezco a Pedro, no lo puedo ver

En estos ejemplos es explícita la alusión al "gusto amargo en la boca". Sin embargo, es manifiesto que el término *ka* no hace referencia a la sensación gustativa, sino a una cierta cualidad personal de un individuo, que provoca en otro, en el experimentante de la emoción, el sentimiento o actitud de "aborrecer". Figurativamente, el estímulo del sentimiento causa "amargura", es decir, "algo malo" en el experimentante. En nuestros ejemplos resultan significativas las glosas españolas "no me quiere ver" y "no lo puedo ver". Las mismas aportan un dato de tipo "enciclopédico" a la interpretación del significado de estas expresiones.

Las emociones como imágenes corporales

La tercera y última de las hipótesis del MSN se refiere al uso de "imágenes corporales" en la descripción lingüística de las emociones. Se plantea que los sentimientos y emociones pueden describirse, en todas las lenguas, mediante imágenes referidas al cuerpo. En cualquier lengua es normal hablar acerca de los "sentimientos" y "pensamientos" asociados con las emociones, haciendo uso de figuras de discurso relacionadas con eventos imaginarios situados, típicamente, en el interior del cuerpo. Las expresiones emocionales en maya yucateco colonial incluyen numerosas "imágenes corporales". Proporcionaremos un ejemplo de ello.

El vocabulario emocional del maya colonial tiende a representar las emociones "negativas", en particular las semejantes a "ira" y "tristeza", asociándolas metafóricamente con el dolor físico y a éste con las acciones de 'morder" y 'comer". El término *chiibal* significa

[1] Acerca del aprovechamiento cultural de las sustancias amargas, *cf.* Lévi-Strauss (1975: 32 y *ss.*).

"comer cosas blandas" designa también la mordida o picadura de un animal y un cierto tipo de dolor físico. El dolor que describe *chiibal* es el de una "picadura" o "comezón"; puede presentarse en distintas partes del cuerpo:

chiibal, chiiah, chiib	comer huevos, pescado, carne, chile y cualquier salsa
chiibal, chiiah, chiib	morder o picar como culebra, perro, chinche, avispa, etcétera, y mordedura y picadura
chiibal	doler escociendo, o escocer doliendo la llaga, la cabeza, oídos, etcétera; y el tal dolor y escocimiento que parece que muerde
chiibal u cah uokol	duéleme así todo el cuerpo, etcétera
u chiibal pol, co, etc.	dolor de cabeza, de dientes, etcétera
chiibal polil	dolor de cabeza
chiibal oc	gota en los pies

Chiibal forma parte de expresiones emocionales como las siguientes, referidas a la "angustia" y la "crueldad":

chiibal ool	"morder/doler ánimo"	estar muy fatigado de dolor, pena y angustia, y angustiarse así
chiibal puczikal	"morder/doler corazón"	angustiarse
chiibal tanam	"comer hígado"	azotar demasiado, que parece le comen los hígados

Al hacer alusión literal a un "corazón doliente", la expresión *chiibal puczikal* designa un sufrimiento de tipo ya no físico sino emocional. De hecho, puede usarse en estos casos indistintamente la forma *chiibal ool* "ánimo doloroso". Así en el siguiente ejemplo:

chiibal u cah puczikal ch̓uplal y-oklal manaan y-ixim
"doler" 3S GER "corazón" "mujer" 3S-"por" "no haber" 3S "maíz"
"se angustia la mujer porque no tiene maíz"

Numerosas expresiones –del tipo de *chiibal puczikal*– que integran el *corpus* estudiado involucran "sensaciones corporales", en nuestro ejemplo se trata de un tipo de "dolor como picadura". En ciertos casos, la sensación asociada a una parte del cuerpo o de la persona, conforma una "imagen corporal". Esto ocurre en expresiones como *chiibal ool* "angustia", donde literalmente se hace alusión al tipo de dolor expresado en *chiibal*, que se describe como localizado en el ánimo, una entidad glosada también como "el corazón formal, no material". Se trata, pues, claramente de una figura de tipo metafórico.

El proceso semántico más relevante que interviene en el significado de estas expresiones es la asimilación por analogía. Los estados emocionales, como señala la hipótesis, son representados por semejanza con respecto a imágenes corporales (además de los *escenarios culturales prototípicos*). En nuestros ejemplos, el mensaje implícito en metáfora podría ser: "este sentimiento es como un dolor de mordedura, picadura o escozor (*chiibal*) en el corazón"; el dolor en el corazón no es afirmación de un dato real, sino figura de una relación analógica: la emoción se siente "como si" fuera un dolor en el corazón. En este sentido, el mecanismo por el cual se conceptualizan las emociones en las diferentes lenguas es el mismo que se emplea para conceptualizar y denominar los colores.

Según se ha observado en diferentes lenguas, la clasificación y la denominación de los colores sigue principalmente un procedimiento analógico. Los sentimientos se describen por medio de la comparación, es decir, en términos del primitivo semántico COMO. Se trata de un recurso fundamental que las lenguas de todo el mundo emplean para hablar acerca del dominio de los sentimientos; desde el punto de vista semántico y cognoscitivo, es análogo al más importante recurso empleado para nombrar y clasificar los colores. Éste consiste en establecer símiles con diferentes objetos o entidades que exhiben un determinado color de modo característico: por ejemplo, "dorado" es "COMO el oro"; "rojo", "como la sangre"; existe un color "vino", un color "pistache", "naranja", etcétera. De modo semejante, para describir, clasificar y nombrar las "emociones" se emplean normalmente símiles con entidades de diversos dominios, principalmente, como hemos podido apreciar, se emplean "imágenes corporales" (Wierzbicka 1999: 301).

> Parece también que, universalmente, el principal modo de describir los sentimientos es en términos de la comparación, esto es, por medio de COMO, y que en esto, la principal estrategia humana para hablar acerca de los sentimientos es análoga a la principal estrategia humana para hablar acerca de los colores. Si *dorado* (adjetivo) significa esencialmente "como el oro" y *azul* "semejante al cielo (cuando puede verse el sol)" o "como el mar (visto desde lejos)", entonces *asustado* significa "sentirse como una persona que piensa: algo malo puede ocurrirme, no quiero que esto ocurra". Las expresiones basadas en imágenes corporales tales como *heart broken* involucran, además, que algo ocurrió dentro del cuerpo de la persona (p. e. su corazón se rompió) implicando que uno dice esto no porque uno piense que es verdad sino porque uno necesita un gancho en el cual colgar la expresión "él/ella sintió algo como esto" (Wierzbicka 1999: 305).

Junto a las "imágenes", las expresiones figurativas codifican otros componentes semánticos que son "no metafóricos". Cada expresión figurativa incluye, además de la imagen

corporal, su propio escenario cognoscitivo prototípico. No podemos ocuparnos aquí de este importante aspecto de la descripción semántica de los conceptos emocionales.

A modo de resumen, el *corpus* de expresiones emocionales en maya colonial presenta ciertas características generales que nos interesa destacar:

Formas compuestas: la mayor parte de las expresiones emocionales que forman el inventario son, desde el punto de vista morfosintáctico, formas compuestas por yuxtaposición de dos o más lexemas o raíces. Típicamente el elemento de la derecha es un sustantivo corporal y el de la izquierda un adjetivo, participio o verbo. El compuesto resultante ofrece un significado "nuevo", generado por medio del mecanismo de la *integración conceptual* (Fauconnier y Turner 2002). Dicho significado corresponde a un dominio, el "emocional", diferente al de las raíces que lo componen.

Construcción figurativa del evento emocional: si bien encontramos unos cuantos términos emocionales descriptivos de tipo "literal", la mayor parte de nuestro inventario puede considerarse *figurativo*. En lo principal, se trata de figuras de tres tipos:

a) metonimias referidas a gestos faciales y otros "síntomas externos" de estados emocionales;
b) metonimias referidas a "sensaciones corporales", del tipo "calor corporal' "enojo"; las sensaciones corporales referidas se suponen acompañantes "típicas" de los estados emocionales y en esta tipicidad intervienen factores culturales;
c) imágenes corporales de tipo metafórico, referidas a eventos y procesos imaginarios que se describen como situados en el interior del cuerpo o en alguna otra parte o aspecto sobresaliente del mismo.

Términos corporales: en todas las expresiones compuestas de nuestro inventario ocurre al menos un lexema cuyo significado es una parte, órgano u otro aspecto del cuerpo y la persona. Se observa que el lexema más frecuentemente empleado y más productivo desde el punto de vista lexicográfico es *ool* "ánimo, corazón formal". Las emociones se representan asociadas con la parte superior y el plano anterior del cuerpo, la región del pecho, el interior del tórax y la parte superior del abdomen, la garganta, el rostro y sus partes (ojos, nariz y boca).

Abreviaturas empleadas en el análisis morfológico

1S	Primera persona singular
3S	Tercera persona singular

3P	Tercera persona plural
ABS	Absolutivo
ERG	Ergativo
GER	Gerundio
INCP	Incompletivo
MASC	Masculino
NEG	Negación
POS	Posesivo
PREP	Preposición
TRNS	Transitivo

Referencias

Arzápalo Marín, Ramón
1995 *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Briggs, Jean
1970 *Never in anger*, Harvard University Press, Cambridge.

Bruner, Jerome
1990 *Acts of meaning*, Harvard University Press, Cambridge.

Enfield, Nick y Anna Wierzbicka
2002 *The body in description of emotion: cross-linguistic studies. Pragmatics and cognition, special issue,* John Benjamins, Ámsterdam, Filadelfia.

Fauconnier, Gilles y Mark Turner
2002 *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities,* Basic Books, Nueva York.

Greimas, Algirdas y Jacques Fontanille
1994 *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo xxi Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Heelas, Paul
1996 Emotion talk across cultures, en Rom Harré y W. Gerrod Parrott (eds.), *The emotions. Social, cultural and biological dimensions*, Sage, Londres: 171-199.

Kitayama, Shinobu y Hazel R. Markus
1991 Culture and the self: implications for cognition, emotion, and motivation, *Psychological Review*, 98: 224-253.

Leach, Edmund
1967 Magical hair, en John Middleton (ed.), *Myth and cosmos: readings in mythology and symbolism,* Natural History, Nueva York: 77-108.

Le Breton, David
1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude
1975 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

Levy, Robert
1973 *Tahitians: mind and experience in the Society Islands*, University of Chicago Press, Chicago.
1984 Emotion, knowing, and culture, en Schweder y Le Vine (comps.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion,* Cambridge University Press, Cambridge: 214-237.

López-Austin, Alfredo
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lutz, Catherine
1988 *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory,* University of Chicago Press, Chicago.

Lutz, Catherine y Geoffrey White
1986 The anthropology of emotions, *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.

Matsumoto, David, Brenda Franklin, Jung-Wook Choi, David Rogers y Haruyo Tatani
2002 Cultural influences on the expression and perception of emotion, en William Gudykunst y Bella Moody (eds.), *Handbook of International and Intercultural Communication*, Sage, Thousand Oaks: 107: 126.

VILLA ROJAS, ALFONSO
1980 La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán, *Anales de Antropología*, 17 (2): 31-46.
1981 Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán, *Anales de Antropología*, 18: 13-28.

WIERZBICKA, ANNA
1997 *Understanding cultures through their key words: english, russian, polish, german, japanese*, Oxford University Press, Nueva York.
1999 *Emotions across languages and cultures: diversity and universals,* Oxford University Press, Oxford.

Tercera Parte

El simbolismo del Norte

Memorias de tiempos sagrados entre los pápagos de Sonora

Rafael Pérez-Taylor Aldrete
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

La experiencia de lo sagrado jamás permanece en forma privada e íntima sino que, compartida por los miembros de una sociedad, converge en una puesta en forma colectiva mediante mitos y ritos religiosos. Se convierte así en institución, se organiza en el tiempo y en el espacio, convocando a las estructuras simbólicas de la imaginación humana.

Jean-Jacques Wunenburger (2001: 31).

El recuerdo sobre un tiempo primordial y a la vez, imaginario constituye en la mentalidad de los pápagos el consenso de un sentido identitario que se aglutina a través del sentido que tienen por la memoria ancestral. En la actualidad, hay en las prácticas sobre sus tradiciones un constante reajuste del pensamiento original, movilidad que sirve para dar al presente un contenido basado en la etnicidad. Que en suma, es la resultante de diversas tradiciones simbólicas: el mundo tradicional, afectado en profundidad por las diferentes variantes ideológicas del cristianismo.

El trato a las significaciones del mundo pápago se ha visto alterado en esta construcción permanente de las prácticas por los recientes acontecimientos que en una mediana duración han sucedido en su territorio natural, el desierto de Sonora, el cual ha sido irrumpido por una frontera internacional que se ha ido endureciendo por parte de los Estados Unidos. Esta demarcación geopolítica ha establecido diferentes legislaciones que atañen al territorio y a las formas de organización social. En este contexto, el grupo que se quedó en Sonora ha conformado formas de resistencia basadas, en buena medida, en las instrucciones de quienes ahora están en Arizona, los de la nación o'otham.

La distinción creada ha favorecido a los residentes de Arizona tanto en la economía como en el establecimiento de una reserva que garantiza una forma de vida sustanciada en la construcción de la identidad étnica, según las prerrogativas actuales de los dirigentes de la nación. Mientras tanto, del lado sonorense, la situación resulta en desventaja ante las posibilidades del otro lado de la frontera, al encontrarse con las políticas actuales del

Estado mexicano, cuya ayuda se centra en un interés cuantificable, pues intenta dar cuenta de una población indígena cuya base sirve, en realidad, para las estadísticas oficiales.

La presencia de una incipiente organización étnica en Sonora ha impedido que la tradición se transmita de forma colectiva. Sin embargo, esto no quiere decir que no exista interés por parte de la comunidad para tener un encuentro con el pasado, sólo que de esta forma los recuerdos están más o menos aislados, sin un *corpus* común a todos los grupos. Cuando me refiero a los grupos, lo que estoy enunciando son las distintas familias que por adscripción propia o por la pertenencia étnica oficial se reconocen como pápagos de Sonora, sea con el aval de la nación o sin él.

Recuerdos y memorias

Tener presente el pasado es la resultante de verter en la experiencia la capacidad de volver sobre sí mismo para poder establecer una conexión entre lo que fue y lo que ahora tenemos. En este principio de regresión, la repetición impone un estado de observables posibles, que es lo que se desea tener aquí y ahora. Lo que significa que el recuerdo se sumerge en un transitar que va de la emergencia del saber lo sucedido y su adecuación al presente como el proceso que dispone de un tiempo narrativo para acceder mediante un ejercicio nemotécnico a los recuerdos acaecidos. Esta movilidad produce en el auditorio niveles de certeza, que adquieren en la narración el reconocimiento de quien escucha, sea por ignorancia, sea por aceptación de lo narrado.

La carga discursiva de lo dicho denota una variación sustancial en cuanto al hecho real, en la medida en que aquella viene de viva voz, retocando en el presente la necesidad de estrechar los lazos entre dos tiempos, unos vividos y otros sólo sabidos. La paralización del evento en la narración establece pautas y series discursivas que son sometidas a la necesidad de una coherencia interna que respete el acto de estar presente; esta frágil movilidad de la acción enunciativa posibilita la credibilidad y la discusión sobre lo hablado, elaborándose una dialógica que permita a todos los presentes recordar y saberse parte de la misma.

La construcción imaginaria se hace presente en el momento de la actualización, junto con un sistema antagónico de procesos a través de la economía política de los signos. Para entrelazar en la retórica el arte de convencer, eficacia simbólica que encuentra su camino en la memoria colectiva, el espacio de lo social avala el terreno de una estética que deja presentes los eventos del pasado.

> Si la memoria colectiva no tuviera más base material que las series de fechas o listas de hechos históricos, su papel en la fijación de nuestros recuerdos sería sólo secundario.

> Pero se trata de una concepción especialmente estrecha, que no se corresponde con la realidad (Halbwachs 1968: 57).

En las construcciones imaginarias de la sociedad, la memoria ejerce un rol dentro de un conjunto comunitario que denota en los discursos el poder de hacer valer lo que se dice como verdadero, una función que marca en el grupo social la capacidad de alimentar el sistema de creencias: validaciones que dan cuenta del saber común en las significaciones del cotidiano.

Mientras manejaba por la carretera rumbo a Puerto Peñasco desde Sonoyta, David me comentaba las diferencias que tenían casi todos los pápagos de Sonora, en cuanto a quiénes eran los verdaderos y auténticos indígenas. Todo se resumía en pocas palabras, los que pertenecían al grupo eran los portadores de la credencial, emitida por los de la nación desde Sells en Arizona. Esto facilitaba el proceso de adscripción a un documento emitido desde fuera del grupo de Sonora. De cualquier forma, siguió diciéndome que eran unos cuantos los que la tenían y la gran mayoría carecía de este reconocimiento, incluso ni él ni toda su familia, la tenían. Sin embargo, el responsable del sitio sagrado El Pinacate era él. Y sólo él conocía a la perfección toda la región y, sin lugar a dudas, nadie de la tribu en Arizona o en Sonora se atrevía a aventurarse dentro de la reserva sin su compañía y dirección. Los trabajadores de la Reserva de la Biosfera El Pinacate y Gran Desierto de Altar[1] tampoco salían del camino marcado por ellos, en forma de una brecha que recorre los distintos volcanes y sitios de interés para los ecologistas.

Mientras seguíamos por la carretera, señaló hacía la izquierda donde estaba una sierrita y me dijo: "Ese lugar sirve para que los cazadores furtivos vayan por el berrendo, los dueños del negocio se han hecho muy ricos con este negocio. Vienen hasta las autoridades de México y del otro lado para cazar, pagan caro y en dólares".

Pasamos y más adelante estaban los médanos, mientras a la derecha empezaba la zona de El Pinacate, bajé la velocidad y entramos por la puerta principal[2] hasta llegar a las oficinas, bajamos del auto y entramos. Observé que tenían una pequeña exposición de la cultura material de los pueblos que habitaron el lugar en el pasado,[3] también había una

[1] Ubicación: noroeste del estado de Sonora, 31°–30' 32° 31' latitud norte, 113°–00' 114° 30' longitud oeste, y en coordenadas extremas 31°–27' 32° 22' latitud norte, 114° 23' longitud oeste, y se encuentra a una altitud de 1 200 msnm, con una superficie de 714 556.5 ha.

[2] Entrada a la Reserva de la Biosfera El Pinacate y Gran Desierto de Altar. Está en el ejido Los Norteños, junto a la carretera Sonoyta-Puerto Peñasco, a la altura del kilómetro 52. Cabe mencionar que el 10 de junio de 1993 fue decretada Reserva de la Biosfera El Pinacate y del Gran Desierto de Altar por el presidente de la República Carlos Salinas de Gortari; en el mismo año ingresó a la Red Internacional de MAB-UNESCO.

[3] Los artefactos más antiguos son del tipo Malpaís, son sitios de habitación circular para dormir y pequeñas estancias de paso.

colección de distintas piedras y fósiles de especies extintas, la mayoría estaba representada por algunos trilobites, peces y caracoles.

Avisamos que haríamos un recorrido. Le preguntaron a David por dónde estaríamos y él contestó señalando un mapa que estaba pegado en la pared y con el dedo realizó el recorrido. También le preguntaron si estaríamos un solo día, a lo que respondió que haríamos varios recorridos a lo largo de los siguientes días. Regresamos al jeep e iniciamos el viaje por el camino de terracería, algunas flechas iban marcando los lugares y situando el lugar en el que estábamos. En primera instancia, empezamos con el recorrido turístico según sus palabras, tomamos los diferentes caminos que conducen a los volcanes más importantes; subimos, los vimos y regresamos al jeep para proseguir por los caminos que marcaba la ruta y en eso me dijo:

–A la izquierda– y salimos del camino.

Entramos por una brecha que desapareció rápidamente, para seguir un nuevo camino que íbamos abriendo al transitar por él. Durante un rato levantamos una gran polvareda a nuestro paso, mientras tanto conversábamos de casi cualquier cosa, cuando me dijo:

–¡Para!– lo hice, salimos del jeep y sonriendo me dijo:

–¿Tienes condición? Porque es hora de caminar.

Después de un rato, observamos que había unos pequeños montículos y más adelante dos líneas rectas, como de unos 50 metros de largo por unos diez de ancho, –son las pistas clandestinas de los narcos.

¿Y esos montones?:

–Es que el ejército ya los ubicó, por eso ya no las usan.

Le pregunté cómo lo sabía y respondió:

-Estuve acompañándolos cuando las hicieron con gente de la oficina y de la nación, los de la nación siempre tienen que saber qué pasa aquí y quiénes son los que andan en estos lugares, siempre están enterados. Allá arriba está lo que quiero que veas, ¿te sirven las piernas o no? Bien, vamos.

Era un cerro de unos trescientos metros de altura, de ceniza volcánica, el esfuerzo era grande para subir. Por cada metro que avanzábamos descendíamos dos o tres más, por fin alcanzamos la cumbre. Al frente encontramos el Mar de Cortés a la distancia, y estábamos rodeados[4] de toda clase de cerros, conos, cráteres volcánicos, montículos de distintos tamaños, algunos de piedra volcánica, otros de ceniza, formas caprichosas de la naturaleza que en kilómetros no cambia.[5] Altibajos por todas partes, grietas y senderos,

Esta ocupación fue anterior al periodo antitermal 6000-3000 aC, los más antiguos se remontan, probablemente, a 21 500 años (Martínez 1994).

[4] La geología de el Pinacate está constituida por mantos de lava, extremadamente resistentes a la erosión.

[5] Entre los cráteres se encuentran El Elegante, El Tecolote, el cerro Colorado, el cerro de Quijotoa y el pico El Pinacate (pico de Schuk Toak).

muy poca vegetación, sólo algunos cactus y ramajes de poca importancia,[6] a lo lejos las dunas con más de cien metros de altura y más cerros. Así, se perdía la vista en el paisaje del desierto, a simple vista no se distinguía ninguna forma de vida animal[7] y, por tanto, en la inmensidad de la distancia se perdía la mirada.

Bajamos en silencio, con la impresión de que lo visto era tan imponente que sobraban las palabras. Estábamos ante una naturaleza fuera del orden común, la agresividad del terreno dejaba ver qué tan difícil ha sido la sobrevivencia, en un recorrido que lleva a imaginar cómo en el pasado los grupos humanos cruzarían por estos parajes. Sobre todo, tomando en cuenta que este terreno tiene, aproximadamente, varios cientos miles de años sin que se haya modificado significativamente.[8] Este paisaje me hace recordar los escritos de Edward S. Curtis (1993, 1998) y el de John Gregory Bourke (2005) sobre el indio norteamericano, en cuyo rescate de las mitologías de los apaches, navajos, pápagos y pimas prevalece el valor que daban a la naturaleza para su sobrevivencia cotidiana.

Sus descripciones y relatos orales denotan este estilo de vida en el desierto, donde el enemigo real o natural (en termino del propio Curtis) son los apaches y los yumanos; mientras, los pimas y pápagos tienen otros objetivos, como el desarrollo de una incipiente agricultura alrededor de los ríos; mientras que Bourke se preocupaba de todo el sistema de prohibiciones en el contexto occidental que tenían los apaches, navajos, cheyenes y sioux, para hacer presente en su investigación el contexto escatológico en que vivían estos pueblos de Norteamérica. En ambos casos, se buscaba establecer las líneas civilizatorias que marcan distancias entre el cotidiano de estos pueblos y el mundo occidental, todo ello en la segunda mitad del siglo XIX. Las diferencias se dejan ver aún en la actualidad, en el sentido que se tiene por la sobrevivencia en el desierto y el sentido que se tiene por los lugares de referencia, sea en un espacio sagrado o en uno geográfico.

A medida que descendíamos, el terreno se volvía ceniza, en una especie de grava y en rocas, de tal dureza que no se veía por ninguna parte algún tipo de vegetación; el calor aumentaba, así como el brillo del sol. A nuestro paso nos encontramos con lo que alguna vez fue un río, su extensión era bastante grande, al igual que la petrificación, como camino y con una incipiente vegetación en la medida que lo seguíamos, hasta que llegó un

[6] La vegetación del lugar se caracteriza por la presencia de cardones, sahuaros, choyas, arbustos de mezquite, palo verde y palo fierro, entre otros.

[7] La fauna: correcaminos, palomas, halcones, serpientes de cascabel y coralillo, liebres, coyotes, venados, borrego cimarrón, venado bura, cochi jabalí, tortuga del desierto, etcétera.

[8] "El campo volcánico El Pinacate (CVP), situado en el extremo NNW de Sonora, es el campo volcánico cuaternario (~1.5 ma a 10 ka) (Cuaternario histórico) más grande de la región noroccidental de México, con una superficie de *ca.* 2 000 km^2. Es conocido por su riqueza en morfologías volcánicas, en variedad y cantidad de edificios (> 400 volcanes), y por el excelente estado de conservación de sus afloramientos" (Paz Moreno y Demant 2002: 238).

punto en el que de nueva cuenta la ceniza lo empezó a cubrir todo. Algunos montículos le siguieron, y mientras subíamos y bajábamos, comentábamos que en la actualidad la mayoría de estos ríos ha desaparecido y la gente de ahora tiene que buscar su sobrevivencia de otras formas. En Sonora es un problema fuerte el abastecimiento de agua, y entre los pápagos que no viven en las pequeñas ciudades como Caborca, Sonoyta y Puerto Peñasco el problema es aún mayor.

En medio de la ceniza volcánica que nos rodeaba, durante el descenso de uno de los montículos, David me interrumpió de nuevo diciendo:

–Vienes muy callado. ¿Te cansaste o sentiste el desierto tal como es?

Le respondí que estaba impresionado por el paisaje, y que lo estaba confrontando por medio de los nombres de cada volcán, o por lo menos de los más importantes, los cuales ya tenía localizados. Así, la concepción a la región que yo tenía de El Pinacate desde la cartografía, su ubicación en los planos y guías, que se ven desde otra dimensión, al estar parado y caminando por el lugar cambió totalmente. Este reordenamiento me sirvió para conocer, por una parte, el espacio en el que nos movía la incapacidad para cruzar la mayor parte del terreno en vehículo, ubicar a simple vista los principales volcanes en la ruta convencional y fuera de ella; y, por otra parte, empezar a reconocer por sus vínculos con el sistema de creencias los lugares que son significativos para la cultura pápago.

Sin embargo, pensé en la intención de David, en el sentido de que él quería que yo viera este paisaje constituido de piedra, arena, ceniza, tierra y a simple vista muy poca evidencia de vida. Esta experiencia me llevó a pensar: ¿cuál es la mirada de este aparente vacío de vida? ¿Qué tiene esta geografía que hace prevalecer el lugar de asentamiento como parte de un territorio, que desde la perspectiva de los pápagos está unido a su sistema de creencias y donde el efecto sobre ellas es su continuidad con un tiempo primordial? Estas interrogantes pueden establecer puntos de encuentro, que permiten mirar a El Pinacate como un espacio cargado de formas geológicas que denotan su vínculo con la tierra.

Desde la cima del cerro se puede observar un territorio de grandes proporciones, que encuentra en el sentir una ruta para asegurar la tradición de quienes recorren estos parajes. El espacio se constituye en una geografía sagrada, plena de lugares privilegiados con sentido de sacralidad, lo que equivale a decir que al entrar en este espacio, el pápago encuentra su sitio con la naturaleza y con un sistema de creencias que lo lleva a considerar su regreso al origen.

Entre los cerros que a la distancia pudimos distinguir y que me retaron a subirlos en alguna otra ocasión, se encuentra el cerro de Quijotoa. Aquí nace el mundo de los pápagos. En la mitología, y según los datos de Curtis:, Chuwutumáka hizo la tierra y con la ayuda de Síuhu creó a la gente con barro. Antes de que se crease la raza actual hubo varias creaciones y destrucciones universales sucesivas. El mito es idéntico al de los pimas

(Curtis 1993: 118). En este contexto, la actualización del mito me fue relatada mientras caminábamos:

> En el principio de las cosas el hombre nació en el cerro Quijotoa y vivió mucho tiempo aquí, hasta que por un castigo de los dioses, los volcanes empezaron hacer erupción, entonces tuvimos que salir de aquí, nuestra huella de este paso quedó en las Tinajas, donde están pintadas aquellas manos en la piedra. Luego, se perdió todo, ya no hablamos igual y no volvimos a reconocernos como hermanos (Pérez-Taylor 2001).

La distancia tomada en cuanto a la narración mítica conlleva a establecer, en la diversidad de los procesos, a los distintos grupos de la región: seris, yaquis y pimas, sobre todo, repitiendo la narración fundacional, intercalando en ella las variaciones locales que le aseguran un lugar de privilegio a cada uno. La bifurcación producida se materializa en el cambio de territorio, donde El Pinacate es un espacio que quedó únicamente en las historias de los pápago. De esta forma, ellos se sienten los portadores de la palabra y la tradición. En esta manera de ver el mundo se desencadena una visión unificadora de la etnicidad, que en cierto sentido choca con la propuesta de Sells, ya que el sistema de exclusión impuesto desmoviliza en la práctica los criterios de unificación. Mientras que, por parte de los grupos no acogidos, la búsqueda se enfrasca en el establecimiento de un conector que ponga en la misma línea a todos estos grupos en la región de Sonora.

El recorrido nos llevó a La Tinaja y vimos la hendidura en la roca de lava con sus paredes, en las cuales las manos pintadas, apuntando hacia arriba los dedos, enmarcan entre la pintura blanca y el petroglifo el lugar de un depósito de agua, espacio milenario que recoge en su naturaleza un espacio de sobrevivencia, en donde la marca simbólica de las manos hace recordar una mirada al cielo.

Los elementos de la naturaleza

El poder de los elementos aparece de la forma más vigorosa en el nacimiento y desaparición del mundo. No obstante, se abre un amplio arco, entre, por un lado, la experiencia cotidiana del viento y del clima, de calor y el frío, crecidas de agua y sequía, fecundidad y crecimiento raquítico del suelo, y, por otro, los mitos de surgimiento y cataclismos del mundo (sobre todo con inundaciones catastróficas). Si el poder de los elementos es algo bien concreto y cercano al mundo de experiencias de todas las culturas, el fantasear y reflexionar sobre el principio y el fin del mundo representa, sencillamente, una de las más antiguas labores de abstracción.

Böhme Gernot y Hartmut (1998: 31).

La Tinaja es uno de esos lugares comunes en El Pinacate. En ellos queda claro el papel primordial del resguardo de agua, que hasta el día de hoy son fundamentales para la sobrevivencia de las diferentes especies locales, entre ellas el hombre. Estar aquí hace sentir la vida en el desierto como un lugar de privilegio. En este contexto, el espacio de volcanes, conos, ceniza y arena establece un hilo conductor con el agua en sus diferentes connotaciones: sentir la humedad, tomar el agua, oír su sonido y transfigurar todo ello en un principio fundacional.

Continuando con el recorrido, llegamos a un punto donde había otras cavidades en el terreno. En medio de la lava encontramos unos agujeros de buen tamaño y profundidad, con formas caprichosas en la conformación ígnea de las paredes, y en el silencio que se producía, los sonidos del Mar de Cortés se dejaban sentir como un ronroneo apenas perceptible. Mientras oíamos, me dijo:

> En estos lugares los dioses se manifiestan a los viejos y a quienes tenemos que resguardar la tradición, una tradición que casi se ha perdido, de no ser por don Mauricio. Éste sí que era un hombre de palabra, cuando yo no sabía y no quería saber que era pápago, él me enseñó el camino; anduve con él recorriendo todo El Pinacate, no quería saber nada, hasta que entré en contacto con todo lo que hay aquí.
>
> Me llevó en sus caminatas por el desierto, vimos las luces de las estrellas en el cielo, vimos el sol de día y de la noche, comimos lo que encontrábamos en el camino y nos reconocimos con el coyote. Una noche estaba en las burbujas de lava, solo, pensando en todo lo que estaba aprendiendo de la naturaleza de los pápagos (o'otham), cuando los coyotes me hablaron con sus aullidos, salí a buscarlos y no había ninguno, era yo solo con el desierto, pensé que

> lo soñaba. No, no estaba dormido, estaba meditando y pensando, lo que estaba viviendo y como la vida me cambiaba, al conocer la tradición de nuestra gente (Pérez-Taylor 2001).

Este cambio transfiguró el sentido de su vida: de ser solamente sonorense, pasó a convertirse en pápago a través de las pláticas con don Mauricio, un hombre con el don del conocimiento y de la palabra, según atestiguan muchas personas de Sonoyta y Pozo Verde. Era la carne del hombre convertida en el don de enseñar a sus elegidos, para iniciarlos en el camino de una sabiduría que se movía en el sendero del desierto, donde la intuición, la sensación, la emotividad lleva al conocimiento de una tradición casi perdida. Y ahora en el intento de recuperarla, se dedicó a la enseñanza hasta que chocó con las autoridades del gobierno tradicional en Sells.

Al intentar controlarle las enseñanzas, él despareció en el desierto, y a partir de esa noche los coyotes le pidieron que regresara, para que la tierra pudiera de nueva cuenta ser nombrada con su verdadero don. De esto me hablaban en las noches de campamento en El Pinacate, porque cuando se sabía que David estaba de recorrido se acercaban otros a reconocer los sitios por donde se caminaba, buscando en el calor de la tierra el encuentro con los antepasados. En estas charlas colectivas se ponía énfasis en el intento de recuperar la tradición de los lugares donde se habían asentado los pueblos del pasado, de un pasado ahora efímero que debe ser activado para darle sentido a la identidad, memorias que recuerdan en el invierno el color violeta del cielo, como el momento de entrar en contacto con lo sobrenatural, donde el agua, el cielo y la tierra se mueven en un devenir por la vida, por una vida que necesita el sentido de su mitificación en El Pinacate.

El encuentro con la vida se materializa de nueva cuenta con la descripción de las erupciones de El Elegante, del Santa Clara y el cerro Colorado; a su paso, el fuego consumió todo rastro de vida. Los sobrevivientes tuvieron que salir de este lugar, y en su recuerdo aún queda el nombre de Picos de Schuk Toak, para referirse a El Pinacate como un lugar sagrado. Tras una migración forzada, los pápago buscaron refugio en las inmediaciones, mientras que otros fueron más lejos hasta perderse en el tiempo y en su etnicidad original.

El encuentro con una memoria colectiva que busque en la tradición más antigua recuerdos reales o imaginarios produce en el discurso la construcción de historias que dan cuenta del pasado, y en este sentido proveen de unidad étnica al grupo, sobre todo cuando los diferentes grupos que se reivindican como pápagos se desconocen unos a otros, según sea la coyuntura en la que estén en ese momento. De esta forma, la tradición queda resguardada y no es necesario que coincidan las diferentes versiones de lo narrado.[9] El conocimiento se finca en la experiencia de los recorridos, para atestiguar el sitio

[9] "La memoria se convierte en el elemento que el conocer necesita para traer los eventos que no están en el presente; consecuentemente, los mecanismos retóricos y teleológicos que necesita se construyen a través de

exacto donde se encuentra el espacio de un tiempo pasado, que queda plasmado en su reconocimiento. En este contexto, El Pinacate posee una gran significación basada en una densidad narrativa que permite que las historias adquieran un sentido étnico.

Lo sagrado y la memoria

> *Toda sociedad humana puede desaparecer, pero las representaciones que nos hacemos de las tradiciones o, mejor dicho, de la tradición, de las costumbres y de los ritos, apunta a que creamos lo contrario. El "mantenimiento" de la tradición, el respeto a las costumbres y la repetición de ritos evidentemente suponen la memoria pero, en este terreno como en otros, esta memoria nos juega malas pasadas. Para tener el sentido de perseverar en su ser, la sociedad (los individuos que la componen) que, si se respetan, podrían garantizar su propia reproducción.*
>
> Joël Candau (2002: 104).

El sentido por el pasado se pierde en un recuerdo materializado de los procesos sociales, donde los efectos de lo que ya no existe con vida es ocupado por la necesidad de tener un espacio de identificación que permita trasladar el recuerdo directo y el transmitido mediante la oralidad a los ámbitos de la memoria para resguardar el conocimiento producido. En este proceso los acontecimientos determinan el ritmo de lo que debe saberse, cómo debe saberse y qué no debe volver a estar en el saber. Este movimiento declara a su favor la necesidad de establecer una continuidad entre el evento y a quien se narra, para localizar en el acto la capacidad de guardar el secreto de lo que no debe ser oído por cualquiera, contextualización que deja presente el poder de la palabra, sobre todo cuando el recorrido etnográfico se desarrolla en una geografía sagrada.

En este punto, la historia pierde su sentido ante el encuentro del secreto, validación en la diferencia que impide que se sepa algo; el resguardo lleva a un conocimiento restringido que de alguna manera debe ser subsanado. Aquí aparece el signo como una unidad de significación, emergencia que se adhiere al sentido de un saber, a pesar de estar limitado. En apariencia, el acto ha tomado su cauce; sin embargo, esta limitación en el discurso no

---

actos ya imaginarios como unidades de significación, cuya precisión se debe materializar en la construcción de una metáfora o de una herramienta, en donde la abstracción es el vehículo para transformar el acto de la memoria en una práctica para colectivizar el saber, dejando al alcance de una comunidad que lo pueda socializar" (Pérez-Taylor 2006: 124).

se ubica en un nuevo quehacer, lo que de nuevo significa, en la memoria y sus posibles recortes, que lo sagrado es el lugar de un espacio que restringe su conocimiento a quien es parte de un todo, basado en la tradición y la costumbre.

Mientras se encendía el fuego, la noche caía y diferentes personas se iban acomodando a su alrededor. A la distancia, los relámpagos se hacían presentes, sin sonido, sólo veíamos como se iluminaba el cielo. Un ligero viento enfriaba más el ambiente; algunos decidieron subirse a sus *pickups*, para resguardarse un poco, y uno de ellos me dijo:

–Se suspende todo, será mejor regresar.

Subí a una de sus camionetas y el que venía al volante me comentó:

–No quisieron hablar porque venía usted. Bueno y este frío que está empezando.

Durante más de una hora estuvimos en silencio, hasta que don Rubén lo rompió y dijo que todos querían que David les enseñara a caminar por El Pinacate, en la medida que él era el único guía y cuidador del sitio, pero que éste se negaba a hacerlo. Además, pocos serían los que aguantarían estar ahí, sobre todo con las vivencias que suceden en este lugar. Un nuevo silencio se dejó sentir entre quienes veníamos.

–¿Qué pasa ahí?–pregunté.

Siguió el silencio y don Everardo tomó la palabra

–es peligroso estar en El Pinacate, sobre todo por las rondas del ejército, que andan tras los narcos y los polleros, sólo eso, nada más.

En los días subsecuentes nos dedicamos a reconocer con mayor precisión El Pinacate, íbamos y veníamos, hasta que una tarde nos perdimos David, su madre, su hermano menor y yo. David nos dijo:

–No sé donde estamos, regresa por donde vinimos. Yo te digo hasta donde.

Después de otro rato, dijo:

–A la derecha, ya sé. Por ahí, síguele derecho.

–Para, ya llegamos.

Bajamos del jeep y caminamos en medio de una especie de cerca de piedra; su formación era natural, por lo menos eso pensé. Salimos de algo semejante a una loma y apareció ante mis ojos lo que parecían huevos grandes, medios rotos y vacíos. Eran de lava, tan antiguos como las explosiones volcánicas de la era Cuaternaria histórica u Holoceno, según los registros que estaban en la entrada de la oficina de la Reserva. En estos "huevos" cabían hasta cinco personas adultas; entramos en ellos y oímos de nueva cuenta los sonidos del mar y el viento. Dijo David:

> He estado aquí ya en varias ocasiones, junto a los ancianos de Sells, estar aquí adentro es oír sus palabras y aunque yo no sé inglés, después de un rato les entendía e iba aprendiendo de sus palabras, también vengo solo de vez en cuando y sigo aprendiendo, se entra en contacto con los que estuvieron aquí antes. Esto sólo nos pasa a unos cuantos, el primero

> que me trajo fue Don Mauricio, él me enseñó que ser miembro de la tribu era oír lo que otros no oyen, ni ven, hay que sentirlo y se aprende, estamos aquí, porque quiero que lo vea. Mi mamá está de acuerdo (Pérez-Taylor 2001).

Al compartir lo sagrado, se legitima el lugar para convertirlo en un espacio que no es común. Lo demarca en la distancia para que el objeto de lava quede como un sitio que produce experiencias; con ello, se adquiere un espacio de recuerdo que significa y es interpretado como un proceso ideal que da confianza. La tranquilidad establece en la memoria el sitio de privilegio que se le otorga; poder regresar a esta geografía permite sumergirse en lo sagrado, como una entidad en el mundo de su familia que le ayuda a establecer un conector entre el cotidiano y la recurrencia de volver a estar aquí. Denotación que va acompañada de aquellos que han repetido esta experiencia, sea con los ancianos, sea con otra gente. Comunicarlo en este sentido le afianza como la persona que cuida el sitio sagrado, pero también le determina el poder transgredir su propia regla para que tenga sentido su creencia, más allá de ser una unidad de significación y de que pudiera ser real su apreciación. El Pinacate es parte de su sentir por la vida, de su identidad étnica, que aceptada o no por los otros grupos y familias, en lo individual y en el proceso de significación de las memorias son portadores de una memoria que se pierde en el tiempo.

Referencias

Bourke, John Gregory
2005 *Escatología y civilización. Los excrementos y su presencia en las costumbres, usos y creencias de los pueblos*, Círculo Latino, Barcelona.

Candau, Joël
2002 *Antropología de la memoria*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Curtis, Edward S.
1993 *Entre el desierto y el Gran Cañón, el indio norteamericano, yumas, mojaves, pimas,* José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.
1998 *La leyenda del doctor tierra y otros relatos de los indios pimas, mojaves, yuma,* José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.

Gernot y Hartmut, Böhme
1998 *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*, Herder, Barcelona.

HALBWACHS, MAURICE
1968 *La memoire collective*, Presses Universitaires de France, París.
2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Universidad de Concepción, Universidad Central de Venezuela, Barcelona.

HAYDEN, JULIAN D.
1967 A summary of prehistory and history of the Sierre Pinacate, Sonora, *American Antiquity*, 32 (3): 335-344.

MARTÍNEZ, A.
1994 Manuscrito, Coordinación Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PAZ MORENO, FRANCISCO Y A. DEMANT
2002 [en línea] Las rocas máficas: características mineralógicas y geoquímicas del evento volcánico Pinacate, campo volcánico El Pinacate NW de Sonora, México, *GEOS,* 22 (2): 238, diponible en www.ugm.org.mx/publicaciones/geos/pdf/geos02-2/GEOQP02-2.pdf

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL
2001 Entrevista de tradición oral con David; El Pinacate, Sonora, inédita.
2002 *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México.
2006 *Anthropologias: avances en la complejidad humana*, SB, Buenos Aires.

ROSSI, PAOLO
2001 *Il passato, la memoria, l´oblio. Otto saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bolonia.

SCHECHNER GENUTH, SARA
1997 *Comets, popular culture, and the birth of modern cosmology*, Princenton University Press, Princenton.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
2001 *Le sacré*, Presses Universitaires de France, París.
2005 *La vie des images*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

YATES, FRANCES A.
1993 *L´arte della memoria*, Giulio Einaudi, Turín.

El simbolismo del movimiento chicano

Axel Ramírez
Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoaméricanos
Universidad Nacional Autónoma de México

Los derechos culturales de los chicanos pueden remontarse al Tratado de Guadalupe Hidalgo, firmado el 2 de febrero de 1848, cuando terminó la guerra de los Estados Unidos contra México. En su ánalisis del Tratado, Armando B. Rendón llegó a la conclusión de que contiene principios y valores que concuerdan con derechos fundamentales que se adhieren al ser humano por su propia condición. No son derechos que le pertenecen por accidente de nacimiento o nacionalidad, son, a fin de cuentas, derechos culturales. Sin embargo, para comprender la relación simbolismo-chicanos, habrá que ubicarse en tiempos más recientes.

La turbulenta década de 60 dejó su huella indeleble en varias partes del mundo. En los Estados Unidos representó una etapa de profundas convulsiones sociales, manifestadas básicamente por el embate de una nueva generación que propugnaba por un cambio radical. La generación *baby-boom* fue, sin lugar a dudas, la instancia prioritaria en la búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria; llegó a captar la atención de antropólogos, sociólogos, demógrafos, políticos, etcétera, quienes sin denominarla precisamente como tal, acotaban que: "para miles de profesionales, la generación *baby-boomer* ha llegado a ser sinónimo de un grupo cohorte (generacional)" (Strauss y Howe 2001: 439).

El término de *generación baby-boomer* fue aplicado a todos los nacidos entre 1946 y 1964, tomando en cuenta que en este periodo se incrementó el número de nacimientos; en la década de 1930 aumento de 2.1%, en los 50 aumentó en 3.7% y decayó en 1.8% hacia la mitad de la década de los 70 (Light 1988: 319). Algunos *baby-boomers* fueron parte del Movimiento Chicano y de una de las épocas más controvertidas en la historia de los Estados Unidos.

Por otro lado, el Movimiento de Libre Expresión (*Free Speech Movement*) de Berkeley puso de manifiesto la emergencia de una contracultura que generó una fuerte controversia, sobre todo a partir de *Hair* (1968), la valiente comedia de rock-musical que llevó a los escenarios la cultura de los hippies, y de *Woodstock* (1969), el festival al aire libre en Nueva York (Dorson 1978: 311). Este periodo de libre expresión permitió que los jóvenes, por primera vez en muchos años, se hicieran escuchar en el seno de una sociedad conservadora y puritana que se oponía a un cambio tan radical. La comunidad afroamericana, por su lado, se manifestó por conducto del Poder Negro (*Black Power*); al mismo tiempo surgió el

Movimiento por los Derechos Civiles (*Civil Right Movement*), así como un rechazo abierto a la guerra de Vietnam.

Asimismo, ni la carrera armamentista ni el desarrollo de la industria nuclear tuvieron mucha aceptación en el grueso de la comunidad estadounidense que ya comenzaba a vislumbrar sus consecuencias. Las mujeres, por conducto del Movimiento de Liberación Femenina (*Women´s Liberation Movement*), exigían el final inmediato de la opresión a la que habían estado confinadas por el sector masculino; y los etiquetados como *grupos minoritarios* iniciaron su largo camino de lucha y protesta para acabar con la discriminación por parte del *establishment*.

En este binomio de *radicalismo* y *liberalismo* emergieron grupos organizados de lucha como respuesta al malestar social que se dejaba sentir en el ambiente. Uno de éstos fue el llamado Movimiento Chicano, cuyos antecedentes se remontan varias décadas atrás o inclusive al siglo antepasado. Las huelgas encabezadas por César Chávez (1962, 1964 y 1965), las protestas de Reies López Tijerina (1963, 1966 y 1967), el movimiento de Rodolfo *Corky* González (1969 y 1979), y la participación política de José Ángel Gutiérrez (1967 y 1970) favorecieron que los mexicoamericanos obtuvieran dos alcaldías en Crystal City, Texas. Su destacada presencia en las juntas educativas locales y los sucesos de Parlier, California, en donde se discriminó a niños de color, mostraron que el nacionalismo cultural y la identificación de un enemigo común habían triunfado (Acuña 1972: 170). Esto añadió un clásico simbolismo como fruto del nacionalismo cultural (Vidal 1994: 9).

Aunque en el Movimiento Chicano no ha existido tal unidad, sino muchas manifestaciones locales que han impedido justificar este nombre. Y no pudo consolidarse porque nunca existió una cultura monológica chicana que sirviera de plataforma ideológica. Esto es "una retórica del deseo de unidad y una estrategia idealista para realizar ese deseo. Una reificación clásica del sueño logocéntrico de hegemonía" (Bruce-Novoa 1990).

Para que el Movimiento Chicano se convirtiera en un grupo nacionalista, fue necesario diseñar estrategias de armonía y unificación interior, lo que provocó, a su vez, una oposición y diferencia con el mundo exterior. En el plano de las estrategias interiores, se intentaba crear una unidad monológica mientras que en las exteriores se pretendía fragmentar el Estado –supuestamente monológico– de la cultura anglosajona al presionarla para dialogar con los integrantes de la etnicidad mexicano-americana (*ibidem*). Desde luego, la meta principal era la unidad reflejada en el término *chicano* que buscaba reemplazar los de *mexican*, *mexican-american* o *mexicano*, que a fin de cuentas también implicaba una división. Por su lado, las etiquetas *mexicano fuera de México, exiliado* o *expatriado* eran solamente triquiñuelas culturales inventadas por los mexicanos para distanciar y enajenar (*ibidem*). El problema del término *mexican-american* es que define dos nacionalidades y enfatiza la disyunción y la dualidad; evoca el proceso transnacional estadounidense de la asimilación. De hecho, en la década de los 60, *mexican-american* era sinónimo de la pérdida paulatina de

características diferenciales, culturales y étnicas, por lo que *chicano* encarnaba estrategias duales que, a la vez, aglutinaban a la comunidad internamente y la diferenciaban del grupo, tanto del estadounidense como de la cultura nacional mexicana. Su notoria ambigüedad (en inglés y en español) representaba una ventaja porque constituía un término único, distinguible de los demás, creando al *otro* y llenando un enorme vacío de identificación para los miembros del grupo.

Como los nombres ideales tenían que concretarse en objetos de producción cultural con el objeto de arribar a la unidad, las políticas nacionalistas retomaron la retórica tribal y los activistas chicanos se subdividieron en *nacionalistas culturales, marxistas y/o maoístas*. Pretendieron radicalizar la percepción del proceso de asimilación al reducir el espacio y la duración de la transición de una línea a la otra. Esta política radical, basada en el binomio ellos/nosotros, parece recordar los modelos binarios de la dinámica cultural rusa medieval en la que los valores y símbolos culturales son básicos (ideología, política y religión) y se distribuyen en campos bipolares con una zona axiológica neutral (Bruce-Novoa 1990).

Para Lotman y Uspensky (1985), "estos grupos suelen conceptualizar la frontera no como una línea compartida por los habitantes de los dos lados, sino como la posesión de un lado o del otro; en vez de ser una zona abierta al tránsito, la frontera marca un rompimiento en la continuidad del espacio, con la propiedad de inaccesibilidad". Traspasar la frontera cultural constituye una violación de la seguridad del grupo propio, una traición a la integridad y, a semejanza de la tribu, se recurre al tabú estigmatizando el éxodo como un crimen de abandono. Una ficción del deseo imposible, una utopía ideológica del separatismo (*ibidem*).

La cosmovisión de la comunidad chicana "es el otro polo de existencia, no es un sistema alternativo en un diálogo de igualdad, sino el logro de la negatividad y de valores intocables dentro de un solo sistema que lo ubica en la zona de *afuera*; el tabú para los fieles y auténticos miembros de la comunidad" (*ibidem*). Sin embargo, "dentro y fuera del sistema reconocido, pero fuera de nuestro alcance. A los habitantes del espacio interior no se les permite el acceso a esa zona, la cual sólo conocen como una figura caracterizada por la negatividad" (Lotman y Uspensky en Bruce-Novoa 1990).

Por otro lado, el proceso de asimilación se presenta como un fraude, redefiniéndolo dentro de un sistema de bipolaridad en el que el angloestadounidense mantiene al chicano en un polo de negatividad, por lo que la estrategia a seguir sería una inversión de esta realidad, apropiándose de lo positivo como signo único y revirtiendo la negatividad al otro.

Sergio Elizondo en su obra *Perros y antiperros* (1972), muestra la confrontación del *nosotros/humanos*, *ellos/inhumanos*, tan excelentemente marcada por el crítico literario chicano de Juan Bruce-Novoa. Elizondo describe la degradación de la sociedad estadounidense, aunque la expresa por medio de un ataque brutal. Sin embargo, traza una frontera cultural y pide a los chicanos que decidan en cuál lado quieren estar. Esto resulta demasiado idealista

y peligrosamente ingenuo para Bruce-Novoa (1990) porque es una revelación que provoca. La obra de Elizondo postula una reevaluación del concepto de la historia nacional de los Estados Unidos y del papel que ha desempeñado el chicano dentro de ella, sin embargo, relativiza el proceso histórico infundiendo una inestabilidad subversiva.

Américo Paredes, en *With his pistol in his hands* (1958), presenta una estrategia cuyo principio es dialogar. Inicia atacando a Walter Prescott Webb, revirtiendo su aparente objetividad como historiador y lo coloca en tela de juicio. A pesar de que Paredes menciona a la *border people*, es incapaz de olvidar sus propios prejuicios al llamarlos chicanos. En este análisis "existe una contradicción entre la veracidad directa y humilde contra arrogantes exageraciones del académico elitista; un profesor novato *versus* el historiador consagrado que elimina a Webb para dejar el campo en manos de Paredes. Este último claramente traza una frontera étnica maniquea con manifestaciones nacionalistas" (Bruce-Novoa 1990).

Las mujeres chicanas denunciaron la situación de forma más objetiva. Berenice Zamora con su obra *Restless Serpent* (1976) y Lorna Dee Cervantes con *Emplumada* (1982) hicieron acto de presencia en las primeras dos décadas de la literatura chicana. En sus escritos surgen imágenes de rituales patriarcales, en las que los hombres separan a las mujeres como su *otro*. *Come down from the mound* (1975) de Berta Ornelas, publicada bajo el sello de Miller Publishing, en Phoenix, fue la primera novela escrita por una chicana en donde es posible apreciar la confrontación entre un protagonista masculino y otro femenino, lo que condujo a un conflicto sexual y político. Aunque es notorio el esfuerzo para dialogar con la literatura chicana chauvinista, aquí las mujeres revelan las grietas en el círculo interior y en donde chicanas y chicanos contradicen el ideal monológico de la etnicidad chicana, añadiéndole una relativa heteroglosia.

A pesar de todo, "resulta devastador el impacto del discurso, del diálogo de la heteroglosia sobre las metas monológicas del programa político nacionalista" (Bruce-Novoa 1990). Un programa nacionalista de derecha y de izquierda que pretendía mostrar el panorama tan diverso de las comunidades chicanas. "En vez de una frontera fija y estricta, la producción cultural chicana abre un espacio muy amplio de intercambio inter- e intracultural en el cual el diálogo es la regla y la heteroglosia, la norma" (*ibidem*), lo que a fin de cuentas pretende conducirnos a reconocer la otredad de dicho grupo; un intercambio retórico entre dos subjetividades distinguibles que pretende abordar dos puntos: a) el ideal de poder integrarse en un grupo singular, capaz de mantenerse separado del otro, y b) la dicotomía interior/exterior, nosotros/ellos, difícil de sostener, por no decir imposible.

A mediados de la década de los 60 esa contracultura creó un ambiente de reforma social aparentemente inevitable; sin embargo, los mexicano-americanos participaron de ello bajo dos condiciones: 1) jamás habían actuado en forma unida fuera de zonas sumamente reducidas, por lo que hubo necesidad de crear una estructura unificadora; y 2) la política de confrontación de los años 60 requería apoyo masivo de una comunidad que se auto

percibía como unida (*ibidem*). En cambio, el grupo afroamericano sí lo pudo logar, pero los mexicano-americanos nunca pudieron llegar a nada semejante.

Como señala acertadamente Mircea Eliade: "hay que deslindar el espacio de la nación con una línea fronteriza clara que excluya al enemigo" (en Bruce-Novoa 1990). En este contexto, la asimilación se percibe como "un complot siniestro para destruir la identidad de los chicanos" (*ibidem*), sin darse cuenta, tal vez, de que la sociedad estadounidense funciona para asimilar a los inmigrantes a lo largo de varias generaciones.

Por otro lado, el proceso de asimilación constituye un espacio estoico de transición, una suerte de purgatorio de adaptación en el que las características nacionales –recuerdo de su origen, cordón umbilical– se vuelven étnicas; esto es, que existen signos de diferencia dentro del código dominante. Se convierten en homogeneizantes dentro del tejido estadounidense, en donde la casa o el barrio adquieren el valor de recuerdos románticos y nostálgicos de las generaciones perdidas y de un pasado lejano (*ibidem*).

Algunos chicanos insisten en señalar que su cultura es única, con ello pretenden subrayar una supuesta diferencia total; un ideal posible sólo en un espacio ideal.

Precisamente, la táctica de Elizondo (1972) es dialógica. Está en contra del código dominante *chicano versus estadounidense*; quiere eliminar influencias nocivas, la obsesión de algunos chicanos por lo gringo, privilegiando a los otros. Busca reorientar la percepción chicana hacia el monólogo, porque el otro es la negatividad. De acuerdo con su concepción, los gringos no pueden ver a los chicanos sino como un enemigo no asimilable y, por ende, peligroso e indeseable.

I am Joaquin/Yo soy Joaquín de Rodolfo *Corky* González (1967), parece funcionar de manera similar. en el poema, la comunidad chicana se encuentra en una situación dialógica, ya que comienza con signos de negatividad y con una fuerte carga simbólica. Es un poema que contiene el círculo monológico del nacionalismo cultural. En él se puede apreciar una regeneración de la nación chicana, un rechazo al diálogo. Ambos textos buscan eliminar al *otro* del espacio chicano; redefinir al chicano y al *otro,* lo que a fin de cuentas se convierte en el ideologema estadounidense de la historia nacional.

Juan Bruce-Novoa (1990), de acuerdo con Fredric Jameson, señala que un ideologema es "La unidad intelegible más pequeña de un discurso colectivo esencialmente antagónico, de clases sociales". O sea, para continuar citando al crítico literario, representa una forma anfibia, cuyas características estructurales esenciales pueden ser descritas como una posibilidad para manifestarse a sí misma como una idea o pseudo idea (*ibidem:* 189).

Américo Paredes (1958), al escribir en inglés, pretendía ubicarse dentro de la elite de la sociedad dominante. Sus poemas pueden leerse como manifiestos separatistas, pues Paredes se ubica fuera de la sociedad. Esos poemas piden a la comunidad chicana que rechace a la sociedad dominante y los valores de la clase media. Sin embargo, este folklorólogo texano aportó mucho a la cultura chicana de su tiempo.

Bruce-Novoa ve un rechazo implícito a la unidad cultural monológica en otras obras: *Pocho* (1959) de José Antonio Villareal y *City of Night* (1963) de John Rechy, así como la aberración que sufrieron algunos autores prechicanos, como es el caso concreto de *The autobiography of a Brown Buffalo* (1972) de Oscar Zeta Acosta. Sin embargo, *Bendíceme, Última* (1992) de Rodolfo A. Anaya, *...y no se lo tragó la tierra* (1971) de Tomás Rivera, así como *Estampas del valle y otras obras* (1973) de Rolando Hinojosa-Smith, también constatan que las respectivas comunidades chicanas pueden estar en conflicto consigo mismas.

Después de este breve recorrido literario que muestra la importancia de los símbolos, es preciso recordar que, con base en todo esto, se estableció una organización llamada el Concilio Nacional Chicano que ha explicado sus principios en distintos foros internacionales. Su argumento principal es que hay que regresar al tratado de Guadalupe Hidalgo y analizarlo como un documento que garantiza los derechos culturales para todos los chicanos, aduciendo que dicho Tratado expone tres principios fundamentales:

1) La protección de la libertad incluye o es sinónimo de vida: ningún individuo puede gozar de libertad si está muerto o es esclavo.

2) La protección de la propiedad no está contemplada en la ley de los Estados Unidos, sino que el propio tratado la establece con base en el sistema cultural de las leyes españolas y mexicanas, que se sustentan en un grupo de personas o familia, por lo que, en este sentido, constituye un típico derecho.

3) El derecho a profesar la religión que se desee.[1]

Regresando al Movimiento Chicano, César Chávez fue quien mejor supo utilizar los símbolos revolucionarios porque conocía perfectamente su valor: el águila negra, las banderas blancas y rojas, el rechazo de la frontera internacional, así como la reverencia sagrada que los chicanos le otorgan a figuras como Emiliano Zapata, Francisco Villa y la Virgen de Guadalupe. La liberación de Argelia y la Revolución Cubana fueron símbolos que exacerbaron en la mente de los chicanos el deseo de lucha; sin embargo, la figura del pachuco, a principios de la década de 1940, fue el inicio de una larga carrera por arribar a una identidad propia y única.

A pesar de todo eso, los derechos culturales de los chicanos no se han respetado. Como prueba de ello, Armando B. Rendón presenta algunas iniciativas que se han aprobado en California.

> Propuesta 187. La eliminación de los servicios sociales y educativos para los inmigrantes en el estado de California, misma que no se consolidó por un problema entre la ley estatal y la federal.

[1] The Human Rights Legacy of the Treaty of Guadalupe-Hidalgo, presentada en la 15th Annual Conference of the Society of Hispanic Heritage and Ancestral Research, junio 20, 1998, Burbank.

Propuesta 209. La eliminación de los programas de acción afirmativa (*Affirmative action)* en centros educativos, que proveía de recursos financieros a estudiantes chicanos y a otros grupos étnicos en California.

Propuesta 227. La eliminación de programas de educación bilingüe en las escuelas públicas. Aquí, el problema fue que la ley federal tiene primacía sobre la estatal.

En el plano eminentemente literario es necesario aclarar el problema de la construcción de la sociedad como espacio simbólico, aunque a fin de cuentas la literatura chicana, como cualquier otro *corpus* literario, tiene la obligación de preocuparse por su propia memoria histórica.

En el contexto internacional México podría desempeñar un papel preponderante para los chicanos. La pregunta es: ¿está nuestro país apto mental, cultural y políticamente para emprender una acción positiva en defensa del pueblo chicano? Es casi seguro que esta interrogante continuará sin respuesta durante muchos años. ¿Cuál es la responsabilidad de México hacia los chicanos y cuál la de los chicanos hacia México? ¿Tenemos obligaciones mutuas? ¿Somos dos entes separados?

Para el imaginario mexicano, los chicanos jamás hemos existido; tal vez para ciclos de cine, conferencias, cursos y otras veleidades académicas, sí. Irónicamente, México proporcionó varios símbolos a los chicanos, pero jamás les dio herramientas para su liberación total.

Referencias

Acuña, Rodolfo
1972 *Occupied America; the Chicano struggle toward liberation*, Canfield Press, San Francisco.

Anaya, Rodolfo A.
1992 *Bendíceme, Última,* Paso del Norte, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich
1981 *The dialogic imaginations, four essays,* University of Texas Press, Austin.

Bruce-Novoa, Juan
1990 *Retrospace: collected essays on Chicano literature*, Arte, Houston.

Cervantes, Lorna Dee
1982 *Emplumada,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Dorson, Richard
1978 *Historia legendaria de los Estados Unidos: el folklore americano desde el periodo colonial hasta el momento presente*, Aura, Barcelona.

Elizondo, Sergio
1972 *Perros y antiperros*, Quinto Sol, Berkeley.

González, Rodolfo
1967 *I am Joaquin/Yo soy Joaquín,* Bantam, Nueva York.

Hinojosa-Smith, Rolando
1973 *Estampas del valle y otras obras*, Justa, Berkeley.

Lotman, Iurii y Boris A. Uspensky
1985 Binary models, in dynamics of Russian culture (to the end of the eigtheeen century), en A.D. Nakhimousky y A. S. Nakhimousky (eds.),*The semiotics of Russian culture history: essays by Iurii M. Lotman, Lidia Ia, Ginsburg, Boris A. Uspenskii,* Cornell University Press, Ithaca: 3-35.

Light, Paul
1988 *Baby boomers*, W. W. Northon and Co., Nueva York.

Ornelas, Berta
1975 *Come down from the mound*, Miter, Phoenix.

Paredes, Américo
1958 *With his pistol in his hand*, University of Texas Press, Austin.

Rendón, Armando B.
1971 *Chicano manifesto,* Collier, Nueva York.

Rechy, John
1963 *City of night*, Grove Weidenfeld, Nueva York.

Rivera, Tomás
1971 *...y no se lo tragó la tierra,* Justa, Berkeley.

Strauss, William y Neil Howe
2001 *Generations: the history of America's future 1584 to 2069,* William Morrow and Co., Nueva York.

Vidal, Hernán
1994 *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos,* Juan de la Cuesta, Newark.

Villarreal, José Antonio
1959 *Pocho*, Anchor, Nueva York.

Zamora, Bernice
1976 *Restless serpents,* Diseños Literarios, Menlo Park.

Zeta Acosta, Oscar
1972 *The autobiography of a Brown Buffalo*, Random House, Nueva York.

La barbarie retratada. Fines del siglo XIX-principios del XX

Jorge Chávez Chávez
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Humanidades

Figura 1. Theodoré de Bry, *Historia de América*, 1592.

Antecedentes

El espacio geográfico que comprende lo que actualmente conocemos como el norte[1] de México (o la gran frontera norte de México),[2] incluyendo el actual suroeste de los Estados Unidos, ha sido descrito de diversas formas y bajo diferentes circunstancias, como un espacio vacío (no poblado), desértico, árido (contrario a la *polis* griega), donde sólo pueden vivir animales ponzoñosos e indios bárbaros (o salvajes), y también bajo principios bíblicos (en particular por los primeros misioneros que llegaron a la región), como camino a la

[1] El norte, debido a su situación geográfica con respecto a la capital de la Nueva España, después centro político de México (García Martínez 1998). Para mayor información sobre la construcción del actual norte de México, *cf.* García Martínez 2004: 25-93.

[2] Cabe destacar que para el antropólogo español Alfredo Jiménez, "Ese Gran Norte fue la frontera de un imperio, no meramente un territorio marginal con las connotaciones negativas de las tierras periféricas mal conocidas, habitadas por poblaciones poco o mal desarrolladas, colonizadas con escaso o ningún control de un Estado expansionista" (Jiménez 2006: 25).

perfección, el lugar de los monacatos (sitios donde se apartaban del mundo para alcanzar la perfección), o territorio controlado por el demonio (figura 1).[3]

Ha sido descrito también como la Gran Chichimeca, es decir, la frontera norte de la civilización mesoamericana donde viven indios nómadas culturalmente distintos. Por ejemplo, Phillip W. Powell consideró que la Gran Chichimeca del siglo XVI era el gran espacio fronterizo formado por la guerra; el territorio donde se instalaron los presidios, las misiones, los ranchos ganaderos e instituciones básicas de frontera, hecho que permitió el poblamiento por habitantes no nativos de la región: tarascos, tlaxcaltecas, mestizos, españoles, etcétera. Por lo tanto, "era fronterizo quien vivía en regiones donde avanzaba la colonización" (Powell 1984: 10), es decir, era una frontera de la colonización de la Corona española.

> Hay un significado más profundo en la Gran Chichimeca del siglo XVI. En la frontera nació un pueblo verdaderamente mexicano, cuyo mestizaje fue más allá del habitual sentido racial de la palabra. Junto con la diversidad de sangres mezcladas en esta frontera (europea, india, africana), hubo allí una diaria y difusa mezcla de culturas y de clases, así como de tipos variados de éstas. Así, muchos aristócratas indígenas llegaron procedentes del sur, al mando de expediciones militares o de colonización bajo la soberanía castellana. Pero también llegaron "clases medias" indias de mercaderes, propietarios de minas, artesanos, etc., así como trabajadores más ordinarios que avanzaron hacia el norte para mezclarse con los chichimecas (jefes, principales, plebeyos) y también entre sí. En esta frontera, criollos y mestizos de todos los niveles sociales y económicos se mezclaron con negros y mulatos libres (así como con esclavos), con judíos conversos y con algunos ingleses, portugueses y hasta uno o dos griegos, para sazonar esta *olla podrida* de la frontera (*ibidem*: 11-12).

De acuerdo con Powell, el término *chichimeca* se aplicó para referirse a "los indios nómadas y paganos del norte". Quiere decir: "perro sucio e incivil" (*ibidem:* 48). Al respecto, Guy Rozat nos hace reflexionar sobre la connotación bíblica que tiene el término "perro": tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, viene esta recomendación: "no tirar las cosas santas a los perros", la cual continúa siendo utilizada con mucha frecuencia en el vocabulario del mundo mediterráneo: "perro sucio", "hijo de perra" o "cabeza de perro" (Rozat 1992: 178-184).

Es una categoría producto de la tenaz resistencia que presentaron los grupos nómadas aridamericanos, culturalmente distintos de los mesoamericanos, de acuerdo con Kirchhoff,

[3] Sobre el desierto visto como el anti-edén al cual fue lanzado el hombre después del pecado original, es decir, como un espacio moral y simbólico y no uno real, geográfico, *cf.* Rozat 1992: 315-322; Zene 2004: 45-68.

a la colonización de origen europeo.[4] Oposición, cabe decirlo, que culminó a fines del siglo XIX, después de ser sometidos por las autoridades estadounidenses y mexicanas, y conferidos a reservaciones en la frontera sur de los Estados Unidos, después de una guerra de larga duración (casi tres siglos),[5] que terminó con la cultura nómada, creada y recreada a lo largo de once mil años en esta región de América por los grupos con cultura del desierto (Braniff 1994: 16-17).

El norte de México también se ha representado como desierto (*desertus*) o naturaleza salvaje no controlada ni dominada por el hombre. Esto es, como lugar abandonado, terreno despoblado sin edificios, cultivos ni gente, "mar de arena". Lugar de nomadismo, de "la maldición mítica de Caín, vagar sobre la faz de la tierra" (Fernández de Rota 2004: 21-36). Es una imagen que permaneció entre los habitantes del centro de la República durante el siglo XIX y muy avanzado el XX. En esta época, llegaron viajeros (americanos y europeos), quienes al publicar sus diarios, describieron, de acuerdo con las herramientas teórico-metodológicas con que contaban gracias a sus profesiones, el paisaje que vieron.

> En su visión del monacato, el desierto es fundamental: retirado de la actividad humana puede [el monje egipcio] Antonio [que murió en 356] vivir su vida de perfección solitaria sin las molestias de lo mundano. Considerado por todos como un cubil de demonios, el desierto fue asimismo el telón de fondo de la continuación de las titánicas luchas de Antonio contra los demonios que lo aquejaban desde que emprendió su vida ascética (Zene 2004: 49).

Entre los geógrafos que vinieron, se encontraba el Alemán Eduard Mülenpfort. Llegó como director del Departamento de Obras y de Caminos del estado de Oaxaca, para la compañía minera inglesa *Mexican Company*. Después de su estancia en México (1827-1834), publicó (en alemán) su libro *Ensayo de una fiel descripción de la República de México, referido especialmente a su geografía, etnografía y estadística* (1844), realizado, según lo indica en la portada, "con las mejores fuentes y propias observaciones del autor". Cuando describe el estado de Chihuahua, del cual reconoce saber poco, dice lo siguiente:

[4] Para profundizar más sobre el origen de la cultura nómada en Aridamérica, *cf*. López Austin y López Luján 1997: 19-75.

[5] En relación con la guerra que se dio entre colonos de origen europeo (los civilizados) y los nómadas (los bárbaros), portadores de la llamada cultura del desierto, Rodríguez refiere que "El choque y (des)encuentro entre bárbaros y civilizados imprimió rasgos específicos a una guerra que representó, para los nómadas, la sobrevivencia y, para los pobladores, la salvaguarda de sus intereses y el aniquilamiento físico o cultural del indio enemigo" (Rodríguez 1998: 14; *cf* Griffen 1992: 41-74).

> En la sierra abundan los paisajes agrestes y las más espectaculares bellezas naturales, así como profundísimas barrancas y precipicios; es una región salvaje y poco conocida por la gran cantidad de indios libres que tienen poco o ningún contacto con los habitantes sedentarios de la región vecina (Mühlenpfordt 1993: 387).

Respecto a Nuevo México (donde ubica el presidio de Paso del Norte, a pesar de que desde 1824 formaba parte de Chihuahua), escribe: "por el norte lo limitan los parajes de caza de los indios […] colinda al oeste con las desérticas tierras de indios que rodean los ríos Gila, Yaquesila, Navojoa y Colorado menciona que existían unas tierras habitadas por "indios bravos" en el "norte y noroeste", situadas entre el río Gila y las sierras de la Alta California, las que se extienden por el norte, rumbo a los manantiales de Arkansas. Este territorio, afirma, se puede considerar "semejante para toda América del Norte", "aunque no existían informes detallados" del mismo. Es por ello que escribió sobre la amenaza que representaban los indios que lo habitan.

> Lo que se sabe de estas tierras se limita casi exclusivamente a las noticias que han transmitido algunos cuantos viajeros, sobre todo frailes misioneros, algunos de los cuales han penetrado profundamente en ellas con pasmosa valentía […] Varios frailes franciscanos habían fundado antes algunas misiones entre los indios de Moqui y Navajoa, pero fueron asesinados a golpes en 1680 durante el gran levantamiento de los indios y desde entonces no se ha vuelto a hacer ningún intento por fundar establecimientos en estas regiones (*ibidem:* 393).

A diferencia de los estadounidenses que vieron en su expansión al oeste el futuro de su nación, la gente del centro de la República mantuvo la imagen de desierto habitado por indios bárbaros, debido a varios factores: la imagen heredada de la Colonia del septentrión, la pérdida de Texas en 1836, la guerra contra los norteamericanos entre 1846-1848, la consecuente pérdida del territorio y la compra de la Mesilla en 1853.

Dicho de otro modo, debido a los informes presentados por las autoridades e intelectuales (escritores, geógrafos, periodistas, etcétera) centrales, para los habitantes de México, el norte representó un lugar con pocas probabilidades para sobrevivir. Recordemos la máxima de Sebastián Lerdo de Tejada: "entre México y Estados Unidos: el desierto". O lo escrito por Benito Juárez a los gobernadores liberales cuando fue reconocido su gobierno por los Estados Unidos en 1859: que "[…] más valía [tener] un vecino rico y poderoso, que un desierto devastado por la miseria y la desolación" (Rajchenberg y Héau-Lambert 2005: 31-32). Al año siguiente, el 15 de mayo de 1860, ratificó en el puerto de Veracruz el Tratado McLane-Ocampo (Salmerón 1986: 76-77).

Durante, por lo menos, los primeros cincuenta años del siglo XX, esta imagen no cambió para los mexicanos del centro. Andrés Molina Enríquez en su obra *Los grandes problemas nacionales* (1909) describe a los apaches del mismo modo que lo habían hecho los misioneros que llegaron al norte durante el siglo XVIII, justo cuando las autoridades coloniales habían declarado la guerra contra el "indio bárbaro" o nómadas rebeldes, donde destacaron los apaches y comanches. Sus víctimas ya no eran los colonos, dado que ya habían sido derrotados y conferidos a reservaciones, les criticaba la "forma tan bárbara" como cazaban a los animales que les servirían de alimento:

> …las caballerías capturadas caen muertas ante el cubil de esos lobos y lobeznos con figura humana, que saludan su muerte con aullidos de alegría [...] Ávidos, ansiosos, con los dientes afilados, no siempre esperan a que sus presas mueran. Arrojándose sobre ellas, las devoran vivas aún; unos cortan y pinchan, otros arrancan los miembros y los hacen pedazos a fuerza de tirones, sin preocuparse más de los sufrimientos de la víctima [...] [y] las entrañas [de estos animales] pasan por bocado exquisito [para estos indios] (Molina Enríquez 1978: 75).

Sin duda, era una descripción realizada en función del evolucionismo darwiniano y el positivismo puesto en boga por los "científicos" del porfiriato:

> Como carecen de agricultura propiamente dicha y de animales domésticos, la despensa de estos desgraciados está vacía frecuentemente [...] el clima y el suelo transforman en nómadas, cazadores, bandidos y ladrones a los apaches en el Continente Americano, y a los beduinos de Kourdes en el continente asiático, poco más o menos bajo las mismas latitudes (*idem*).

A esta interpretación debemos agregar la famosa máxima de José Vasconcelos sobre la gente del norte: "donde comienza el consumo de carne, termina la cultura", debida a las diferencias políticas que tuvo con políticos de Sonora.

> Vasconcelos […] encontró difícil conciliar su condición como pensador independiente con las exigencias de los cargos de gobierno que ejerció. Además, su relación con Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles estuvo siempre mediada por la desconfianza que le inspiraban los mexicanos del norte de la República. Hábil para acuñar punzantes aforismos, frases célebres o para ridiculizar a sus adversarios en debates o en intercambios epistolares, en más de una ocasión expresó, con un dejo de desdén, que en México la civilización

> terminaba donde empezaba el consumo de carne asada y cerveza, en obvia referencia a las regiones del norte de México, de donde provenían Obregón y Calles.[6]

No es de extrañar que al romperse la estabilidad del régimen de Porfirio Díaz, después de acabar con las concesiones que les había dado a caciques regionales y locales (Falcón y Buve 1998), y para mantener su control como dictador, "modernizó" su gobierno, burocratizó la administración y suprimió el poder que ya poseían las autoridades tradicionales. Por ello es lógico suponer que los llamados "científicos" y los difusores del régimen porfirista (escritores, periodistas, etcétera) mostraran "imágenes de barbarie" de quienes se rebelaban en el norte, para hacer creer a la gente del centro que no se estaba resquebrajando el poder que Díaz había conservado por más de treinta años, que sólo eran unos cuantos "alzados" (Vanderwood 1989: 5-22).

Entre los medios que utilizaron para mostrarlo, destaca el uso de la fotografía de personajes que participaron en el norte durante la Revolución mexicana: los villistas, las "adelitas", incluso niños y niñas portando rifles y cananas repletas de balas.

> Como los mitos, las fotografías nos dejan en la superficie. Penetrar en sus profundidades requiere investigación de los contextos históricos en los cuales han sido producidas y reproducidas. Fina porción de luz reflejada, la fotografía por sí sola ofrece la *posibilidad* de significado, porque únicamente a través de la inserción en su discurso concreto puede rendir un sentido claro. Es decir, las fotografías dependen de contexto para fijar su acepción. Así, hay que "historiar" las imágenes si queremos saber qué quieren decir, porque lo que representa una foto es la acumulación de los significados que se han fijado a través de los diferentes contextos en los cuales ha aparecido publicada (Mraz 2000).

Las fotografías tomadas a los apaches entre fines del siglo XIX y principios del XX y las películas y fotografías de villistas en Chihuahua (y en general de las tropas revolucionarias), en su gran mayoría fueron tomadas por fotógrafos estadounidenses,[7] como Jimmy Hare, Melville Herkovits –antes de ser antropólogo– Fred Felman, Walter Horne y Otis Aultman, entre otros. Muchos de ellos vendieron su material a Agustín Víctor Casasola, fotoperiodista que trabajó para *El Imparcial* (Mraz 2000), periódico oficial del porfiriato. Al compararlas con las tomadas por Edward S. Curtis (o con todas las tomadas por quienes se dedicaron a retratar apaches insurrectos y cautivos, entre fines del siglo XIX y

[6] Biografía de José Vasconcelos, *Wikipedia*, *la enciclopedia libre*.

[7] Sobre los fotógrafos y sus colecciones fotográficas de personajes de la revolución que llegaron a la frontera a retratar diferentes aspectos de la región Juárez-El Paso, cuando se dio la batalla de Ciudad Juárez en mayo de 1911, que marcó la derrota del ejército porfirista *cf*. Berumen 2002, 2005; Berumen y Siller 2003; Delgadillo y Limongi 2000.

principios del XX),[8] célebre autor de la colección *El indio norteamericano*, se percibe en este último la influencia de la tradición etnográfica estadounidense de la época de William J. McGee, John Powell y de Franz Boas Cutis se dedicó a retratar "el mundo primitivo" donde vivían estos indios, que debido al avance de la frontera civilizatoria angloamericana (o euroamericana, dicho en términos de John Keneth Turner) estaba a punto de desaparecer. Justo en la frontera sur de los Estados Unidos, donde se desencadenó el villismo en la segunda década del siglo XX, encontramos el mismo simbolismo: eran "bárbaros", habitantes de la frontera que separaba la civilización estadounidense del "mundo salvaje" (*Wilderness*) americano: "La frontera es el borde exterior de la ola, el punto de contacto entre la barbarie y la civilización" (Turner 1987: 188).

La frontera norte de México: tierra de bárbaros

> *En un lugar el más retirado del monte, aderezan allí los preparativos de su embriaguez, y demás para su festejo. Encienden sus hogueras en los propios términos, y la carne que tiene de servirles para el ambigú, es uno, dos o más indios de los que de una a otra nación se han hecho prisioneros. Estos; aún vivos, atados de pies y manos, y puestos a la larga boca arriba, y a un lado de la lumbre son el objeto de la monstruosidad de su fiesta*
> (Santamaría 1772)

Figura 2. "Mitote ó baile de los Yndios Cumanches y Apaches", Santamaría 1772.

[8] Muchas de las fotografías sobre diferentes aspectos de la vida de los apaches de fines del siglo XIX pertenecen a colecciones de la Universidad de Arizona, de la colección fotográfica de Carl Wertnz en Library of Congress, de la National Archives and Records Administration y de la Denver Public Library, Estados Unidos; algunas fueron localizadas en *Wikipedia*. Son de dominio público y se puede acceder a ellas a través de Internet.

A lo largo del tiempo, la frontera y la barbarie han sido representadas de diversas formas y para diversos sectores e intereses: la geográfica (un desierto, un río, etcétera), para delimitar un territorio, para definir un espacio que permite establecer una identidad (como la de ser mexicano por nacimiento), para separar dos países o la que estableció por mucho tiempo el territorio que marcó el avance de la colonización en el antiguo septentrión novohispano (actual norte de México y suroeste de los Estados Unidos), frente a la resistencia de los nómadas aridamericanos (así como de cualquier otro grupo nativo que se opusiera a su colonización, los que fueron definidos bajo la categoría colonial de bárbaros) y que se utilizó para definir las Provincias Internas, las que sirvieron para asegurar las tierras septentrionales de la Corona de España, frente a la amenaza de perderlas debido al avance de ingleses y franceses en Norteamérica; lo que dio paso a la formación de misiones, presidios y a la creación de la Comandancia General de las Provincias Internas (Velázquez 1987: 45-74; Jiménez 2006: 105-140), es decir, la frontera que marcaba el fin de la "civilización" occidental y el principio de la "barbarie" americana.[9]

Desde principios del siglo XVIII, las autoridades coloniales españolas establecieron las misiones y los presidios, al tiempo que promovieron la colonización del norte, tanto para evangelizar[10] a los indios como para proteger sus fronteras septentrionales de los ataques de apaches y comanches (o de cualquier grupo indio que considerara su enemigo), de invasiones de franceses, holandeses o británicos que pretendían apoderarse de estas tierras. Les sirvieron también para delimitar los contornos de varias provincias y jurisdicciones, como las Provincias Internas, que colindaban con las "fronteras indias".

En la medida en que avanzaba la colonización inglesa (y después la angloamericana o estadounidense), las autoridades españolas procuraron la fortificación militar para asegurar su colonización y supremacía sobre ella, como el cambiar de lugar varias veces la línea de presidios custodiados por tropas militares (que contaban con indios aliados). Cada que lo

[9] En Rafael Pérez-Taylor (2004: 387-420), viene un artículo mío donde hablo sobre las diferentes definiciones de frontera establecidas durante la colonización del actual norte de México: "Las imaginarias fronteras septentrionales. Su papel en la génesis de una cultura regional".

[10] Es preciso señalar que este tipo de evangelización no fue realizada de manera estricta por los sacerdotes misioneros en Mesoamérica. En muchos casos tuvieron que aceptar el sincretismo religioso con tal de que los indios permanecieran en las misiones. En su estudio sobre los indios pueblo, Gutiérrez hace patente esa diferencia cuando se refiere a la labor realizada por los franciscanos en Nuevo México. Dice que el matrimonio ya estaba estructurado desde antes de la llegada de los españoles a esta región en función de la competencia de intereses. Sólo así podemos explicar por qué en 1680, cuando los indios pueblo, junto con otros indios (jumanos, tiguas, etcétera), se rebelaron y expulsaron de Nuevo México a los españoles, su llamado a las fuerzas fue una promesa: "quien mate a un español recibirá por esposa una india, y quien mate a diez o más tendrá igual número de mujeres". Ofrecimiento que iba en contra del matrimonio monogámico cristiano que los franciscanos estaban tratando de imponer entre los indios de esta región (Gutiérrez 1993: 17).

estimaba conveniente algún visitador (como José de Gálvez, Pedro de Ribera, etcétera), a nombre del rey de España, ordenaba estos cambios.[11]

Con el fin de asegurar una "línea" o "cordón de presidios" que les permitiera a los españoles asegurar su avance colonial en el septentrión, los presidios eran transladados cuando contaban con un determinado número de pobladores que pudieran sostener un ataque: contra indios rebeldes o invasores extranjeros. Los convertían en villas para llevar el presidio a otro sitio que estuviera fuera de su control. A través de las misiones pretendieron evangelizar a los indios, al tiempo que trataban de establecerlos de manera fija. La tercera forma que utilizaron para colonizar fue otorgar tierras a los soldados presidiales que vinieran con sus familias a poblar.

Mediante estas tres acciones se pretendió conquistar, civilizar e hispanizar a los indios de la región. Pero, dada su lejanía del centro de la Nueva España, remarcada por las pocas vías de comunicación que hacia principios del siglo XIX había, así como su escaso poblamiento, se convirtió en una frontera poco protegida, susceptible de ser invadida.

> Aunque vagamente, los españoles fueron aprendiendo a distinguir, en el Septentrión las "rayas de indios"; es decir, las regiones pobladas o visitadas por indios amigos "más políticos y tratables", de aquéllas de enemigos. Desde las primeras expediciones a las provincias de Texas, se dieron cuenta de que había una "raya" o "cordillera que corre de poniente a oriente", de indios apaches, los que con todos los demás indios tenían guerra (Velázquez 1987: 54).

Cabe destacar que, para asegurar su funcionamiento, los presidios fueron habitados por soldados experimentados, colonos e indios aliados. Al final del siglo XVIII servían de bastiones para quienes buscaban refugio en sus muros, pero resultaban poco efectivos en las operaciones militares españolas. Sobre todo cuando quisieron someter a los llamados indios bárbaros. Al respecto, Faulk señaló que: "como elemento ofensivo en las operaciones militares españolas, los presidios eran una farsa", pues estaban diseñados para hacer la guerra como se practicaba en Europa (Faulk 1988: 55).

Muchos de estos establecimientos terminaron por convertirse en espacios que permitieron formar centros de población con la denominada gente ruda del norte (europeos, criollos y mestizos novohispanos), es decir, colonos que llegaron al norte y convivieron con los nativos de una forma diferente al proceso colonial llevado en el centro y sur de la Nueva

[11] *Cf. Reglamento e Instrucción para los presidios que se han de formar en la línea de frontera de la Nueva España. Resuelto por el Rey N. S., en Cédula del 1º de Septiembre de 1772*, de Orden de su Majestad, por Juan de San Martín, Impresor de la Secretaría General del Despacho Universal de Indias, Madrid, 1772. Contiene: mejora de sueldos para las tropas presidiales, cambio de vestuarios y armamento, trato que deben tener con indios amigos y enemigos, formas de gobernar los presidios y organización jerárquica de las tropas, e instrucción para la nueva colocación de presidios.

España, al tiempo que se enfrentaron con los "bárbaros": indios nómadas y seminómadas, en su mayoría, con un fuerte apego a la cultura guerrera como forma de sobrevivencia.[12] De acuerdo con Powell, se distinguían de los indios mesoamericanos por su nomadismo, capacidad para pelear y cultura guerrera debida a sus creencias religiosas (Powell 1984: 55-59).

Muchos de los grupos indígenas que habitaron entre Nuevo México, Texas y los actuales estados de Chihuahua y Coahuila, desde principios del siglo XVI, provenían de regiones cercanas a la zona de los Grandes Lagos (como los kikapús que terminaron por asentarse al norte del estado de Coahuila, o los delawers que se quedaron en Texas, al dejar lo que ahora es Pennsylvania, debido a la colonización inglesa de la costa este de América del Norte). Esta situación obligó a grupos nativos enemigos, como kikapús y comanches, a convivir en un mismo espacio.

Los apaches, navajo y jicarilla emigraron al sur siguiendo la cordillera oriental de las montañas Rocallosas. Llegaron a las llanuras del sur de las porciones meridionales de Nuevo México, al este de los indios pueblo, hacia 1525. Poco después, unas bandas de indios athapazca (o atapascano) no diferenciadas avanzaron rumbo al oeste y se introdujeron en Nuevo México y Arizona, formando un amplio marco de este a oeste. Sus antepasados fueron los apaches lipán, mezcalero, chiricahua y occidentales, es decir, quienes habitaban en la Montaña Blanca, Cibecue, San Carlos, Tonto Sur y Tonto Norte (Gutiérrez 1993: 25; Flagler 2001: 189-202). Debido a la presión colonial tanto inglesa como española, para fines del siglo XVIII comenzaron con ataques e incursiones contra los colonos asentados en el Nueva Vizcaya (Merrill 2000: 623-668); con el tiempo fueron conocidos como los "indios bárbaros del norte".

La convivencia entre colonos e indios norteños produjo, después de una guerra que duró más de doscientos años, una sociedad fronteriza diferenciada del centro de la Nueva España. Así, las casas de adobe españolas y cabañas de madera sajonas fueron construídas junto a las rancherías de indios nómadas con sus tolderías de piel de búfalo y las edificaciones en las montañas de los indios pueblo. Esta área cultural se convirtió en la frontera cultural septentrional continental de América Latina, inserta en la actualidad entre dos países, México y los Estados Unidos. De acuerdo con David J. Weber:

> La sociedad que surgió en el antiguo norte de la Nueva España, no fue en ningún sentido una calca de la sociedad del México central. Por el contrario, se asemeja más a las otras fronteras Hispanoamericanas, como las de Chile o Argentina. Los colonos no encontraron

[12] Desde 1869, Payno mencionó el apego a practicar la guerra de quienes llamó las "tribus cazadoras" de la Sierra Madre. "El indio cazador es perezoso e indolente cuando está en el ocio y descanso, es extremadamente activo, ligero y fuerte para resistir la fatiga cuando se halla en una guerra o en una cacería." (Payno 1869: 502).

> en esta zona riquezas mineras, así que las poblaciones crecieron con lentitud y la necesidad de fuerza de trabajo indígena fue menos intensa que en las partes más ricas del imperio español. La naturaleza de las sociedades indígenas originales explica también por qué la sociedad española fue distinta en el antiguo norte. Con las notables excepciones de los indios pueblo en Nuevo México y algunas tribus californianas, los hispanomexicanos se toparon con una población indígena dedicada a la agricultura y sedentaria, características que habrían permitido su más fácil incorporación a la sociedad española y la explotación de su mano de obra. La encomienda y el repartimiento, instituciones con que los españoles explotaron en buena medida la fuerza de trabajo del Nuevo Mundo, tuvieron una vigencia breve y poco feliz en el antiguo norte [...] Así, los mexicanos que llegaron al antiguo norte como conquistadores, permanecieron en él como colonos y a menudo la necesidad los obligó a trabajar su propia tierra y criar su propio ganado (Weber 1988a: 22-23).

La separación de Texas de la naciente República Mexicana, la guerra contra Estados Unidos (1846-1848) (Suárez Argüello 1994: 73-106) y la venta de la Mesilla definieron un nuevo rumbo en la región, no sólo para los habitantes del antiguo septentrión novohispano, desde la Alta California hasta Texas pasaron a formar parte del territorio estadounidense. Mientras que del lado mexicano, los estados que colindaron con la nueva frontera política se convirtieron en los lugares fronterizos norteños mexicanos. Este hecho marcó el principio de un nuevo tipo de colonización que culturalmente se sincretizó con la hispanomexicana: la angloamericana, que permitió la formación del actual *American South West*.

La colonización estadounidense del lado mexicano impactó de diversas formas, como limitar el libre tránsito de entre México y Estados Unidos, mediante el uso del pasaporte y la práctica de la eugenesia, o establecimiento de una frontera sanitaria, que primero consistió en desinfectarlos a través de baños y de su ropa, después con la aplicación de vacunas para que pudieran cruzar la nueva línea divisoria internacional, con la finalidad de hacer conscientes a los habitantes del lado mexicano de que estaban en otro país (González Herrera 2004: 387-420). También, repercutió en la formación de culturas regionales, al enfrentarse y fusionarse lo "mexicano" (heredero del acervo cultural traído por la colonización española), además del contacto con grupos nómadas, sedentarios aridamericanos y angloamericanos (o portadores de cultura anglosajona europea) (Weber 1988b: 176-325), aunado a otros factores culturales, vía migrantes que llegaron al norte debido a la colonización, tanto española como inglesa: indios mesoamericanos aliados, negros, chinos, judíos, árabes, etcétera.

Origen de la frontera "turneriana"

La expansión estadounidense se sustentó en una serie de doctrinas que los hacían considerarse los defensores de América. John Adams (1797-1801) fue el primero en establecer una política del terror, cuando habló de la necesidad de defender las colonias de España y hacer creer a la gente que los franceses iban a atacar y a destruir los Estados Unidos. La doctrina Monroe o "América para los americanos" fue expuesta en 1823 por el presidente James Monroe, como respuesta a la supuesta amenaza que representaba para América la restauración de la monarquía en Europa y la Santa Alianza (tratado firmado el 26 de septiembre de 1815 por el emperador Francisco I de Austria, el rey Federico Guillermo III de Prusia y el zar Alejandro I de Rusia, que consistió en gobernar de acuerdo con los principios del cristianismo, tanto en asuntos internos como externos).

Sin embargo, esta doctrina terminó por definir y justificar los principios de su expansionismo. Es decir, se convirtió en la política exterior estadounidense frente al colonialismo europeo en América. Baste referir que en 1904, Theodore Roosevelt, presidente de los Estados Unidos, consideró que todo país americano bajo su influencia, que amenazara o pusiera en peligro los derechos y/o las propiedades y empresas de sus conciudadanos, podría ser intervenido por su gobierno para reordenarlo, restableciendo los derechos y el patrimonio de su ciudadanía y sus empresas.[13]

Aunado a esta doctrina de la política estadounidense influenciada por su Destino Manifiesto,[14] es decir, la convicción de considerarse elegidos por Dios para ser una potencia política y económica, surgió la interpretación de frontera de Frederick Jackson Turner (1893), definida por su expansión hacia el oeste como determinante en la formación de los Estados Unidos (Turner 1987: 187-202). A diferencia de la concepción Europea, que la considera *boundary* o línea divisoria fija que separa densas poblaciones, se le dio otro significado. Representaba la parte más lejana de los primeros asentamientos de pioneros en la costa atlántica, era la colonización del Gran Oeste: "La verdadera mira en la historia de esta nación no es la costa atlántica, sino el Gran Oeste". Era, "el punto de contacto entre la barbarie y la civilización" (*ibid:* 187-188).

[13] Escrito sobre este tema, Juan A. Ortega y Medina (1972). También Roosevelt: Colorario a la Doctrina Monroe (6 de diciembre de 1904), Núñez García y Zermeño Padilla (1988: 295-298).

[14] La frase "destino manifiesto" apareció por primera vez en 1845, en un artículo escrito por el periodista John L. O'Sullivan, en *Democratic review* de Nueva York. Para justificar los motivos de la expansión de Estados Unidos al anexar Texas a su territorio, O'Sullivan dijo: "el cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino" (Molina s.f.).

Por lo tanto, hablar sobre una "frontera turneriana" es dialogar sobre todo lo que implica la expansión de la civilización estadounidense sobre lo que no es su cultura y que consideran naturaleza salvaje (*wilderness*). También implica definir a quienes, a diferencia de los demás habitantes del Nuevo Mundo, se identifican como euroamericanos, cristianos y demócratas, que de acuerdo con la doctrina Monroe, "cuentan" con el derecho divino para expandir su frontera civilizatoria donde no exista "la democracia" y su interpretación del cristianismo. Esto es, sobre lo que consideran el "mundo bárbaro" o "salvaje", que se encontraba al oeste de la costa atlántica que, de acuerdo con Javier Torres Parés, con base en la justificación de su destino manifiesto, representa la "cerca del jardín del edén".

> Como el edén bíblico, la frontera de Turner representa la posibilidad de privacidad, de propiedad, de familia, de civilización, de éxito material y la superioridad del colono frente a los nativos. En la tesis que Turner sostiene en torno a la frontera ocurre algo simbólico de la relación entre naturaleza salvaje y tierra ganada para la civilización que, en su esencia se asemeja al uso de los símbolos bíblicos. El entramado de estas evocaciones míticas en la tesis de frontera, vinculada con la cultura puritana, plantea la necesidad de expansión del jardín y de cultivar los páramos yermos en un movimiento constante que transforma la naturaleza y que, en los teólogos de la nueva nación americana, a la postre justifica las ideas de pueblo elegido y liderazgo mundial (Torres Parés 2004: 424-425).

Desde la década de 1830, en Estados Unidos comenzaron a realizarse estudios etnográficos sobre la cultura india norteamericana. Henry Schoolcraft fue uno de los fundadores de la *American Ethnological Society*. Emprendió la tarea de recoger, en contacto directo, "las realidades mentales de los grupos indios" (Harris 1999: 223). También se encuentra el trabajo de Lewis Morgan con los iroqueses, lo que le permitió desarrollar su teoría sobre la evolución lineal de las sociedades (Morgan 1971). W. H. Holmes y Otis T. Manson adquirieron conocimiento de primera mano sobre la tecnología aborigen, mientras que Alice Fletcher y James Mooney fueron etnógrafos pioneros (Harris 1999: 224).

En el periodo comprendido entre 1880 y 1920, justo en la época que marca el inicio del trabajo antropológico de Franz Boas, la teoría de la cultura que predominaba en Estados Unidos era una combinación entre los planteamientos evolucionistas de Spencer y Morgan. William McGee, primer presidente de la *American Anthropological Association*, hace patente esa influencia, al establecer el desarrollo de la humanidad en tres estadios evolutivos: salvajismo, barbarie y democracia. Basado en este planteamiento, en 1895 trató de mostrar las causas de la superioridad anglosajona frente a otros grupos raciales.

> Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que la de otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje es el más simple, el más perfecto y simplemente simbólico que el

> mundo ha visto jamás; y que gracias a él el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista, en lugar de desperdiciarlas en la Juggernaut de un mecanismo engorroso para la comunicación del pensamiento (*ibidem*: 222).

Mientras que en 1901 se expresó de los pueblos primitivos de este modo: "El salvaje está extremadamente cerca de las especies subhumanas en todos los aspectos de su mentalidad, tanto como en sus hábitos corporales y su vida corporal" (*ibidem:* 223).

Daniel G. Brinton fue otro personaje que reforzó el supuesto mayor nivel evolutivo de los euroamericanos sobre las poblaciones nativas. En el discurso que pronunció en 1896, como presidente de la *American Association for the Advancement of Science*, reafirmó su spencerianismo. Fue mucho más lejos que Morgan y Tylor, a quienes criticó por dar demasiada importancia a la difusión cultural como explicación de las "semejanzas transculturales", al considerar los modos de "pensamiento y sentimiento" de las naciones contemporáneas de "cultura inferior", "como representativos de las tribus extintas de casi el mismo estadio cultural" (*ibidem*: 222-223) (figura 3).

Figura 3. Fotografía de Edward C. Curtis, "Vado apache", *The North American Indian*, Curtis 1906.

Dentro del discurso antropológico estadounidense, debemos incorporar la interpretación que surge del relativismo cultural (particularismo) para estudiar estas diferencias culturales, propuesta por Boas a fines del siglo XIX; método de análisis ligado al trabajo de campo donde se recaba el dato etnográfico y que en parte Edgard C. Curtis muestra en su

colección "etnográfico-fotográfica": *El indio norteamericano*,[15] que consta de 20 volúmenes y 2 226 ilustraciones. Contiene diferentes versiones de mitos, canciones, cuentos heroicos, actividades domésticas y artísticas, sobre prácticas de cacería, entre otras más.

Tuvo notable influencia del fotógrafo Alfred Stieglitz, del que absorbió el estilo pictográfico dentro de la fotografía, y del antropólogo George "Bird" Grinnell, quien formó el parque natural Yellowstone, como reserva natural para preservar la vida salvaje, después de ser designado fotógrafo oficial de la expedición a Arriman, Alaska en 1899. Es probable que esta influencia determinara su apoyo a la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos para mantener a los indios en reservaciones, por considerar que éstas eran el único lugar para conservar su "tradicional forma de vida", dado que la expansión de su civilización iba a acabar con el "primitivo mundo americano".[16]

En este estudio es necesario recordar el impacto que tuvo el circo de Buffalo Bill (formado en 1883), sobre el "Salvaje Oeste Americano", el *Buffalo Bill's Wild Westest*, sobre las fotografías de apaches y villistas tomadas en paisajes desérticos situados en la frontera entre México y Estados Unidos, que más allá de sus límites técnicos y del estilo fotográfico de esa época, buscaban mostrar ante la opinión americana la barbarie que estaba por desparecer debido al avance de la frontera cultural estadounidense. Baste referir la nota publicada por el diario *El Universal* de la ciudad de México, el 30 de marzo de 1890, titulada "Antropófagos". Narra lo sucedido a un mexicano que asistió a un circo en San Antonio, Texas. Comentaron que como parte del espectáculo de este circo, estaba el acto ofrecido por los apaches, los cuales eran introducidos a una jaula donde lanzaban gritos, bebían sangre en vasos y se comían la carne "aún palpitante" de una liebre que les lanzaban dentro de la jaula, misma que desgarraban con sus uñas.

Después de esta narración, el entrevistado comentó que al terminar este acto, fue a conocer las instalaciones del circo. En su recorrido habló con un apache, con quien sostuvo la siguiente conversación:

> 'Patroncito, patroncito'
> – ¿ya no se acuerda de mí, patroncito? –dijo el apache al mexicano–
> – ¿de tí?
> – Sí Mateo López, su jardinero
> – ¿cómo? ¿y tú aquí?
> – Sí, patroncito, estaba limpio, y para ganarme honradamente la vida, me he hecho apache (*El Universal* 1980).

[15] Fue publicada en 1908 por Frederick Webb Hodge, por disposición de Theodore Roosevelt, *The North American Indian. Beijing series of volumes picturing and describing the Indians of the United States and Alaska*. Reeditada en 1993 por José J. Olañeta en Barcelona, España.

[16] Para mayor información sobre la biografía de Curtis, *cf*. Library of Congress 2007.

Los bárbaros retratados: villistas y apaches en el desierto de Chihuahua

Cuando revisé el libro de Miguel Ángel Berumen, *Pancho Villa. La construcción del mito*, para presentarlo en marzo del 2006 en las instalaciones de la ex aduana de Ciudad Juárez, al no ser especialista en villismo, lo primero que me vino a la mente después de mirar la gran cantidad de fotografías que le tomaron al "Centauro del Norte", fue la enorme semejanza que éstas tienen con las tomadas a "capitancillos" apaches, como Gerónimo.

Cuando estaba en este edifico porfiriano donde se celebró la entrevista entre Díaz y Taft, con cientos de fotografías y películas de revolucionarios (como la de Salvador Toscano, *Memorias de un mexicano*) que hacen alusión a la toma de Ciudad Juárez en 1911, recordé que cerca se encuentra la Antigua Misión de Guadalupe de los indios mansos del Paso del Río Grande del Norte. Esto me remitió a comparar las fotografías de los apaches que, dicho en términos del siglo XIX, deambularon por estas tierras. Independientemente del estilo fotográfico de la época, la idea de retratar al "bárbaro" o "salvaje" era mostrar lo que no somos y que se encuentra en las fronteras de la civilización occidental (Bartra 1997, 1998).

En las *memorias* expedidas durante la segunda mitad del siglo XIX, podemos encontrar menos reportes de ataques de indios bárbaros informes sobre la persecución de "capitancillos" importantes, como el apache Victorio. La *Memoria* presentada por Francisco Naranjo en 1884, contenía el tratado celebrado entre México y los Estados Unidos, el 29 de julio de 1882, donde se permitía el paso recíproco de tropas de ambos países para perseguir indios insurrectos. Dicho tratado fue utilizado para aprehender tanto a Gerónimo como a Pancho Villa en territorio mexicano. También menciona el paso de tropas norteamericanas acompañadas de apaches en Sonora; la captura en Chihuahua del capitán Ross y 50 *rangers*, por Bernardo Reyes; la persecución del indio Ju en Chihuahua, por el coronel Carlos Fuero, en abril de 1881, y la felicitación de México a los Estados Unidos por la victoria obtenida en contra de este célebre apache (Naranjo 1884).

Las *memorias* presentadas entre 1886 y 1888 incluyen informes donde se anuncian más victorias contra indios bárbaros (ya muy mermados). Dan cuenta de la derrota y aprehensión de Gerónimo en Sonora, más acuerdos con los Estados Unidos para perseguir a los pocos indios insurrectos que quedaban, notas sobre la contundente victoria obtenida sobre sus más fieros enemigos desde la época virreinal: las diferentes parcialidades de apaches y comanches. Dicho de otro modo, relatan la victoria de la cultura occidental en el actual norte de México y sur de los Estados Unidos, a costa de la desaparición de los indios nómadas, después de una guerra de índole colonial de larga duración, que culminó casi en los albores del siglo XX.

Villa y Gerónimo, así como sus acompañantes, tuvieron una característica común: fueron considerados enemigos de los Estados Unidos y de las autoridades mexicanas. Los dos fueron perseguidos por tropas americanas en territorio mexicano, gracias al tratado de 1882. Es decir, ambos fueron considerados "enemigos de la civilización" (figura 4).

Figura 4. Gerónimo en 1889, *The Library of Congress. American Memory.*[17]

En la *Memoria* que el secretario de Estado y del despacho de Guerra y Marina, Pedro Hinojosa, presentó ante el Congreso de la Unión en 1891, después de ser sometidos los apaches en el norte, apuntaba lo siguiente:

> Casi á la vez que se emprendía esta lucha, las fronteras del Estado [de Chihuahua], amenazadas seriamente por las insurrecciones de los apaches, solicitaban con urgencia la actividad del Gobierno. Las hordas bárbaras se habían puesto en movimiento capitaneadas por el indio Gerónimo, cuyo nombre suscita pavorosos recuerdos. Era proverbial su valor y todavía más su crueldad, llevada hasta la demencia. Las míseras rancherías, teatro de sus hazañas, lo habían visto descender de las vertientes de la sierra, tremolando en su lanza las cabelleras de los vencidos, y lo imaginaba olfateando la sangre ó, a la par de salvaje alarido, escapándose por entre humeantes ruinas inclinado sobre su corcel de batalla. La firme actitud de las tropas mexicanas ahuyentó aquella nube de asesinos. Obligados a internarse en territorio americano, cae sobre ellos el General Miles, los acuchilla ó los dispersa, y luego se retira llevando atado sobre la grupa á Gerónimo, el romancesco Jefe de los bárbaros (Hinojosa 1891: 9).

Es preciso destacar que Gerónimo se rindió en 1886, en la hacienda de Cuchuta, al noreste del estado de Sonora, ante un representante del general Nelson A. Miles, el teniente Charles B. Gatewood (1993: 71-90), quien lo condujo hasta Arizona, para después

[17] En lo sucesivo sustituyo *Library of Congress. American Memory* por LC.

ser conferido a la Florida y la Louisiana. Posteriormente fue conducido por miembros del ejército norteamericano a una reservación en Arizona, para de ahí ser trasladado junto con sus guerreros a Fort Sill, Oklahoma. Luego de pasar ocho años en la Florida y Alabama, de acuerdo con lo dicho por Frederick W. Turner en la introducción que hizo a las *Memorias del indio Jerónimo*: "El 25% de la tribu [a la que pertenecía Gerónimo] había encontrado la muerte en esos climas extraños, pero todos estaban, ahora, totalmente 'civilizados'" (Barrer 1982: 27). Las fuerzas comandadas por Joaquín Terrazas lo obligaron a salir del estado de Chihuahua, y tiempo después se rindió a las tropas estadounidenses (*El siglo diez y nueve* 1886: 3).

Doroteo Arango, más conocido como Pancho Villa (figura 5), también se convirtió, de amigo de los estadounidenses, en enemigo. A principios de 1914, William Randolph Hearst entró al mercado de los noticieros con *Hearst-Vitagraph News Pictorial*. Se asoció con otras empresas: *Pathé*, *Universal* y *Metro Goldwyn Mayer*. Envió a México a Tracy Mathewson, Ariel Sargal y Wallace a retratar aspectos de la Revolución Mexicana. Durante el porfiriato, él y su familia fueron dueños de pozos petroleros, minas, negocios madereros y empresas chicleras valuadas en varios millones de dólares. En enero de 1916, el grupo que comandaba Pancho Villa saqueó su rancho ganadero de Chihuahua, llevándose cerca de 60 000 cabezas de ganado. Después de ese ataque, Hearst abogó a través de sus periódicos por la intervención de su gobierno en México (Orellana 1999: 36-37).

Figura 5. Pancho Villa en 1913. "Villa,[18] the Robin Hood of Mexico. He is like the story-book bandit in that he gives to the poor while he robs the rich. Yet report has it that wholesale executions of captured Federal officers have been clue to the Constitutionalist general's barbaric standards" (*New York Times*, December 14, 1913, LC).

[18] Fotografía localizada en *El Paso Public Library*. En lo sucesivo, EPPL.

Figura 6. Pancho Villa "el bárbaro". Fotografía EPPL.

Al convertirse Villa de amigo en enemigo (figura 6), no es de extrañar que John Kenner Turner, autor de *México bárbaro*, en 1915 lo describiera en *Quién es Pancho Villa*, publicado por la imprenta El Paso del Norte, de El Paso, Texas, de la siguiente forma:

> Ese hombre es fornido y huesoso, la cabeza de tipo primitivo o primate, ancha hacia los oídos y angosta hacia la corona […] la mandíbula enorme y brutal, los ojos pequeños, vidriosos y sospechosos. Cuando su cuerpo está en reposo, los ojos parecen adormilados como los de un paquidermo; y la enorme y sensual boca cuelga, ligeramente abierta impartiendo a la cara una vacuidad y aspecto repugnante […] ama la lucha (el derramamiento de sangre humana) […] Villa ha subido simplemente al poder, por medio del crimen. Valor brutal, fuerza física e incansable, un innegable magnetismo personal y una inteligencia siempre alerta (Berumen 2005: 44).

Cuando ya eran enemigos de la sociedad estadounidense, Villa y Gerónimo se convirtieron en enemigos de la ley. Ofrecieron por ellos cinco mil dólares de recompensa cuando alteraron su *establishment* (figura 7).

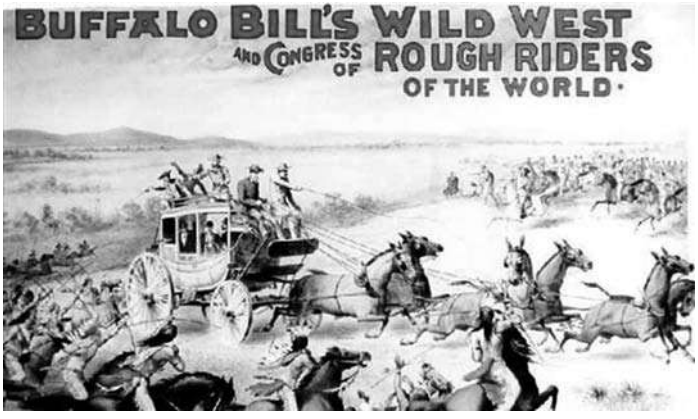
Producto de su herencia colonial europea, los fotógrafos estadounidenses retrataron a los apaches y a los villistas siguiendo un esteticismo influido por la idea cultural grecolatina del "mundo salvaje", transformada por el bestiario medieval, que probablemente fue aprendida durante el periodo más álgido del puritanismo religioso que proliferó en

Figura 7. Bandos donde se ofrece recompensa por la captura de Géronimo y Villa.

las trece colonias, reforzado por las teorías evolucionistas y todo lo que implicó el concepto de frontera "turneriana" durante la segunda mitad del siglo XIX. No sólo retrataron a los nativos del Nuevo Mundo (el primitivo indio norteamericano), sino que también extendieron esta cosmovisión del mundo entre quienes vivían en su frontera y eran culturalmente diferentes a ellos. Esto es, lo opuesto a su civilización, que de acuerdo con el evolucionismo de Morgan, consideraron superior. Es decir, representaban "la barbarie".

En marzo de 1913 se presentó en diversas salas de Estados Unidos la película A *Trip Thru Barbarous Mexico*, de la *America's Feature Film Co.* El cartel promocional (p. 185) tenía la siguiente leyenda: "No se engañe viendo una película falsa: en ésta sí se tiene el Verdadero México Bárbaro. Sea testigo ocular, vea cómo truenan los enormes cañones, caen los edificios dinamitados y la ciudad de México yace en ruinas" (Orellana 1999: 21). Lo hicieron para mostrar a sus conciudadanos lo que estaba del otro lado de su frontera: la Revolución Mexicana; casi del mismo modo que Buffallo Bill representó el *American Wild West*. Veamos las semejanzas publicitarias, a través de imágenes, entre los carteles hechos para anunciar el circo de Buffallo Bill y el que utilizaron para invitar a la "aventura" de cabalgar junto con Villa, el cual iba destinado a los soldados de fortuna (p. 184).

Con el descubrimiento de la cámara fotográfica se habló de retratar la realidad. Sin embargo, ésta quedaba condicionada a los intereses e ideología tanto del fotógrafo como de quien pagaba por las fotografías. Entendido el espacio como una definición cultural, podemos apreciar la manera en la que eran acomodados los personajes y el paisaje que les servía de fondo. Empecemos por, quizás, la fotografía más conocida de Gerónimo



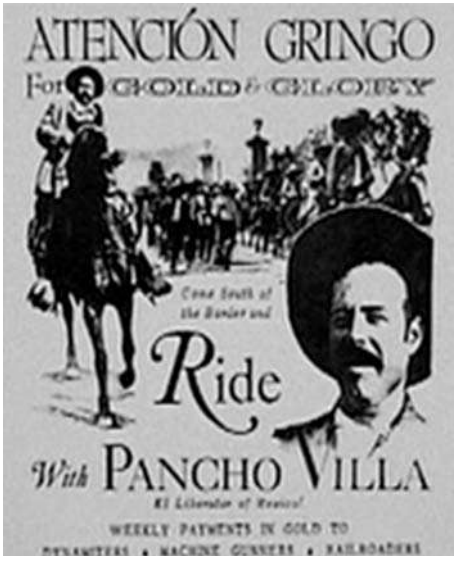


Figura 8. Carteles. Se invitaba al público a disfrutar del mundo "bárbaro" de la frontera americana.

(figura 9), tomada por A. Frank Randall (Soninichsen 1993: 30-31) en la reservación de San Carlos, Arizona, en 1884. Se puede apreciar que es una fotografía tomada en estudio. Sin embargo, para darle una apariencia de "salvaje", como en los bestiarios medievales, aparece con una escenografía boscosa, esto es, fuera de la *polis* griega. O mejor dicho, fuera de las ciudades occidentales, en este caso, de los Estados Unidos.

Figura 9. El "bárbaro" Géronimo en fotografía de estudio, 1884.

Comparémosla con la que fue tomada a Villa arriba de un tren.[19] Con excepción, quizás, de la fotografía en la que aparece con Zapata en Sanborns, en la ciudad de México (masticando la comida con la boca abierta), y otras en cantinas (de El Paso, Texas y la ciudad de México), todas fueron tomadas en exteriores: a caballo, mostrando rifles o pistolas, en parajes o paisajes áridos, ya fuera con lugartenientes o con su familia. La siguiente fotografía, corresponde al reportaje que le hiciera en 1921, la dramaturga Sophie Treadwell (sentada a la izquierda de Villa), para *The New Cork Herald Tribune*. A pesar de que en este reportaje se le considera un patriota, la imagen lo muestra como una gente ruda y armada (Berumen, 2005: 171) (figura 10).

A diferencia de estos dos personajes, se encuentran las fotografías de George Amstrong Custer (figura 11), famoso por los múltiples asesinatos que cometió en las reservaciones indígenas que tuvo a su cargo; en particular, durante el ataque que realizó en junio de 1876, con el 7° de caballería, a los sioux y cheyenne, en Teton Dakota, cerca de *Little Big Horn River*, al sureste de Montana (figura 11).

Los periodistas y cineastas estadounidenses tenían mucho interés en mostrar que en su frontera, "siempre en expansión", se encontraba la barbarie, y que ésta podía ser sometida y trasformada en el momento en que ellos intervinieran. Así se observa en el contrato por 25 000 dólares firmado por Francisco Villa con la *Mutual Film Corporation* en El Paso, el 5 de enero de 1914, para filmar el ataque de Villa a Ojinaga.[20] Harry E. Aitken fue a Ciudad Juárez para filmar la vida de Villa, donde aparecerían escenas de sus

[19] Fotografía EPPL y Casasola.

[20] Delgadillo y Limongi (2000: 159-173) incluyen una copia del contrato firmado por el representante legal de Villa, Gunther R. Lessing y el de la *Mutual Film Co.* de Nueva York, Frank N. Thayer.

Figura 10. Villa, "gente ruda de la frontera".

Figura 11. George Amstrong Custer, después de sus ataques a los Sioux y los cheyenes, 1876.

batallas. Buscaba recrear en la pantalla un Robin Hood fronterizo, dada la simpatía que Villa mostró por los Estados Unidos antes del ataque a Columbus en 1916.

El equipo que llegó a Juárez con el guión, *The life of General Villa*, estuvo integrado por D. W. Griffitt y William Cristo. En este filme se relata la violación de su hermana por un hacendado a quien mata para convertirse en un bandido social. La siguiente fotografía (figura 12) muestra la entrada de Villa a Ojinaga, la cual fue actuada. Frank Thayer de la *Mutual Film*, para asegurar que Villa no fuera a morir en la batalla, le pidió al "Centauro

Figura 12. Villa un día antes de la toma de Ojinaga, 1914.

del Norte" que hiciera su entrada un día antes para filmarlo al frente de sus tropas. Al respecto, el *New York Sun*, el 23 de enero de 1914, publicó lo siguiente: "En la pantalla, el pequeño auditorio vio a Villa a la cabeza de sus tropas al prepararse para la batalla. Quizás el ejército no fuese grande, pero las tomas de hombres que cabalgaban juntos por la amplia llanura en fila india, de dos o tres en fondo, para pasar ante las cámaras, hicieron que la fuerza rebelde pareciese ser de considerable magnitud" (Berumen 2005: 4).

Figura 13. Gerónimo y Natchez, 1886.

Comparemos ahora esta fotografía con la de Gerónimo, junto con Natchez y algunos de sus guerreros, tomada en 1886 por Camilos S. Fly (Soninichsen 1993: 18). La intención fue la misma, mostrar a los "capitancillos" apaches, antes a los villistas, como centauros mitológicos o mongoles medievales al frente de sus guerreros.

Por lo que se refiere al México central, los positivistas pretendieron algo más que sólo justificar el porfiriato mediante la aplicación del positivismo y el evolucionismo darwiniano.[21] Justo Sierra, en su libro *Evolución política del pueblo Mexicano,* o Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos* (Sierra 1940), buscaban modernizar el régimen de Díaz a expensas de los tradicionalistas, representados por los reyistas en el norte de la república. Por ejemplo, Vanderwood menciona (de acuerdo con Guerra) que en Chihuahua muchos "tradicionalistas pequeño burgueses" se unieron a la Revolución, al ser sustituidos por burócratas más modernos, tanto a nivel regional como local (Vanderwood 1989: 13). Razón más que suficiente para que en el centro de México la imagen de los villistas no fuera diferente de la que se tenía de los apaches. Después de todo, era "el norte bárbaro".

Centauros, mongoles, apaches y villistas

Para Aristóteles, los bárbaros eran quienes no tenían acceso al *logos* (la razón), dado que el hombre sólo podía adquirir esas capacidades morales viviendo en sociedad. Así, no es extraño que existan semejanzas en la serie de fotografías y grabados que presentamos.

La representación gráfica (pinturas y grabados) no cambió mucho con las fotografías tomadas a los villistas. Comparemos la pintura de Abdul Abdel Aziz, Al Sirat, Al Mustaqeem (1415) (durante la Edad Media en Europa fue considerado bárbaro, por amenazar las fronteras del cristianismo con el islamismo), con la de Pancho Villa, el "Centauro del Norte", y la de Gerónimo[22] (figura 14). De acuerdo con Roger Bartra: "los centauros forman un complejo entramado de relaciones entre la existencia salvaje y la vida civilizada.

[21] Los principales elementos de la teoría positivista que repercutieron durante el Porfiriato provienen de Auguste Comte y Herbert Spencer. Otros conceptos se encuentran en la biología evolutiva de Charles Darwin, en específico, la doctrina del darwinismo social y la escuela histórica de derecho, elaborada en un principio por el jurista alemán Friedrich Carl von Savigny e interpretada para México por el constitucionalista francés Edouard Laboulaye. Entre los principales presupuestos del positivismo está la idea de que "la sociedad era un organismo social, sujeto como todo en la naturaleza a la evolución o el cambio con el tiempo. El hombre como individuo era una parte integral de este organismo cambiante, y sus ideas, creencias y comportamiento no podían entenderse en lo abstracto sino exclusivamente en relación con la sociedad en su conjunto". Por lo tanto, "el progreso era la máxima ley social, el nivel equivalente de la evolución o el desarrollo; y su mensaje era un mensaje de optimismo, de avance y hasta (en el caso de Comte) de regeneración de la especie humana" (Hale 1991: 336-337).

[22] Fotografía tomada en Fort Still, Oklahoma, en 1899, LC.

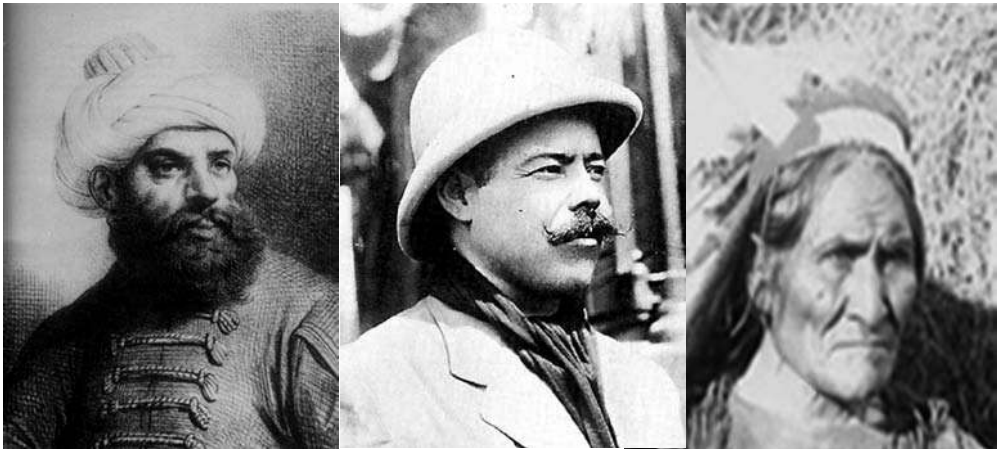


Figura 14. "Los bárbaros".

Forman un mito con dos polos, uno de los cuales es el salvaje con aspecto humanoide y el otro es el hombre sabio y justo con rasgos bestiales" (Bartra 1998: 20).

Otro aspecto que tienen en común las imágenes de bárbaros medievales y apaches (también se aprecia en las de Villa), es que están armados y a caballo, listos para la guerra. Se puede observar esta semejanza en los grabados de mongoles (*ca.* 1250), el "cacique apache" de Claudio Linati (1827) y en la fotografía de un indio de las planicies, tomada por Curtis, *ca.* 1906 (figura 15).

Si bien tanto Gerónimo como Villa y sus lugartenientes fueron retratados como guerreros, el objetivo era mostrar la barbarie de los fronterizos, a pesar de que El Paso, Texas, quedaba al norte de Ciudad Juárez, cruzando el Río Bravo. Para reforzar esta imagen, el

Figura 15. "Mongoles asiáticos y americanos"

Figura 16. Géronimo (1886) y Villa (1911) en el desierto y la frontera de Turner.

paisaje tenía que ser agreste, como en la fotografía que le tomaron a Gerónimo en 1886, muy parecida a la de Villa, junto con sus hombres en 1911, antes de la toma de Ciudad Juárez (figura 16).[23]

También podemos apreciar este tipo de representaciones en las mujeres y los niños. Quizás, las que más ejemplifiquen este discurso sean las siguientes, tomadas entre fines del siglo XIX y principios del XX. Las niñas cargadoras, como la niña apache con canasta, de Carl Wertnz, *ca.* 1902, y la niña revolucionaria del Archivo Casasola. Las dos modelan el papel asumido por los mayores (figura 17).

Figura 17. "Las niñas bárbaras y las revolucionarias".

[23] Las fotografías fueron localizadas en EPPL y LC.

Los niños "bárbaros", como las niñas, ocupaban su lugar en la frontera "turneriana". Tenemos la fotografía del hijo de Caballo Loco (1905) tomada por Curtis y la que se encuentra en el archivo Casasola: el "niño federal", de la que John Mraz comenta: "hay fotos que son obvias "puestas en escena" pero que están identificadas como si fueran "verídicas". Un ejemplo perfecto es la imagen del niño que sostiene un rifle en una mano y una cobija enrollada bajo el otro brazo; lo identifican como "niño federal", pero es claro que sólo se puso la ropa de su papá para la foto" (Mraz 2000) (figura 18).

Figura 18. "Los niños bárbaros y los revolucionarios".

El final de la barbarie

Los antiguos enemigos se convirtieron en amigos y los amigos en enemigos. Al rendirse los últimos jefes apaches, como Gerónimo, Cochise o el sioux Bull Sitting, ya conferidos en reservaciones, al ser exhibidos por Buffalo Bill en su circo, los presentaba diciendo: "el enemigo anterior, es el actual amigo americano". Mientras que los nuevos "bárbaros del norte" fueron los villistas (figura 19). Podemos apreciar que Pershing llegó a retratarse con Villa (1914), antes de perseguirlo por el ataque a Columbus, Nuevo México, en 1916. Recordemos lo dicho por Mircea Eliade sobre los símbolos: "pueden cambiar de aspecto; su función permanece la misma. Se trata sólo de descubrir nuevas máscaras" (Eliade 1989: 11).

Sometidos, pasaron por un proceso de aculturación, los uniformaron, les pusieron plumas que nunca usaron, los hicieron modelar vehículos modernos, pero el convertirse de enemigos en amigos, y de amigos en enemigos, bien puede resumirse en lo escrito en el *Dallas Morning News* el 5 de agosto de 1923: "probablemente la mejor foto jamás

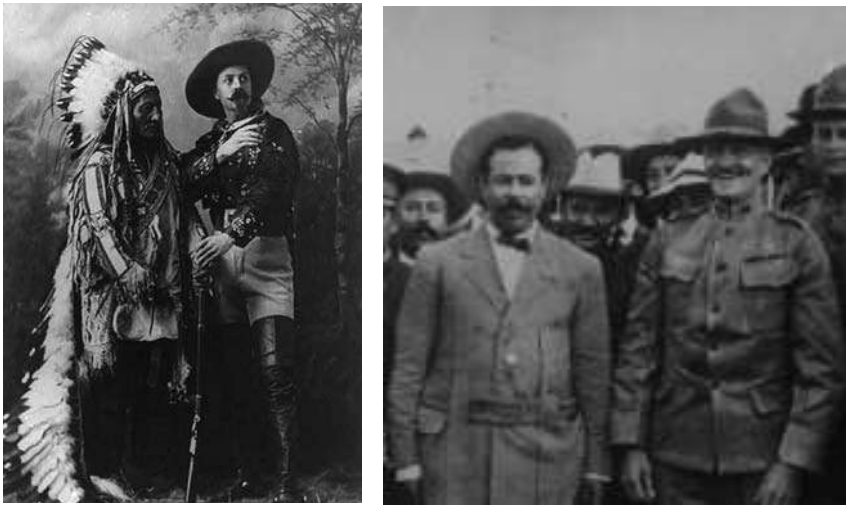


Figura 19. Gerónimo y Villa sometidos por los "civilizados" norteamericanos.

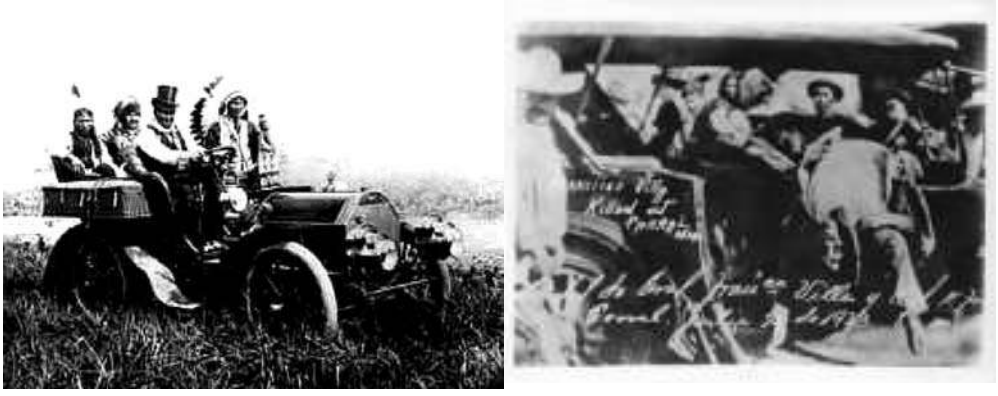


Figura 20. Gerónimo y Villa "marcharon sobre las ruedas del progreso".

tomada a Villa", cuando lo mataron. Frase que se podría poner a la que le tomaron en 1904 a Gerónimo, modelando un *Cadillac*; después de todo, la cultura nómada en Norteamérica había desaparecido. Fue aniquilada como Villa, dentro del progreso debido al avance de la frontera "turneriana" (figura 20). Sólo me queda una pregunta final. ¿Los que vivimos en la frontera entre México y Estados Unidos, los que cruzan el desierto en busca del *American dream*, representamos el actual *Wilderness* estadounidense?

Referencias

Barrer, S.
1982 *El indio Jerónimo. Memorias*, Recopiladas por S. M. Barrer, introducción de Frederick W. Turner, Presencia Latinoamericana, México.

Bartra, Roger
1997 *El salvaje artificial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural y Coordinación de Humanidades, Era, México.
1998 *El salvaje en el espejo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión y Coordinación de Humanidades, Era, México.

Berumen, Miguel Ángel
2002 *La cara del tiempo. La fotografía en Ciudad Juárez y El Paso (1870-1910)*, Cuadro x Cuadro, Ciudad Juárez.
2005 *Pancho Villa, la construcción del mito*, Cuadro x Cuadro, Ciudad Juárez.

Berumen, Miguel Ángel y Pedro Siller
2003 [1911] *La batalla de Ciudad Juárez*, Cuadro x Cuadro, Ciudad Juárez.

Braniff Cornejo, Beatríz
1994 El norte de México: la Gran Chichimeca, *Arqueología Mexicana*, febrero-marzo, I (6): 16-17.

Delgadillo, Willivaldo y Maribel Limongi
2000 *La mirada desenterrada. Juárez y El Paso vistos por el cine (1896-1916)*, Cuadro x Cuadro, Ciudad Juárez.

Eliade, Mircea
1989 *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.

Falcón, Romana y Raymond Buve
1998 *Don Porfirio Presidente…, nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates, 1876-1911*, Departamento de Historia, Universidad IberoAmericana, México.

Faulk, Odie B.
1988 El presidio: ¿Fuerte o farsa?, en D. Weber (comp.), *El México perdido. Ensayos escogidos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)*, Secretaría de Educación Pública, SepSetentas, México: 55-67.

Fernández de Rota, José Antonio
2004 Los paisajes del desierto, en R. Pérez-Taylor (ed.) *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México: 21-36.

Flagler, Edward K.
2001 Los apaches montaña blanca de Fort Apache: 1869-1871, *Revista Española de Antropología Americana*, 31: 189-202.

García Martínez, Bernardo
1998 En busca de la geografía histórica, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* XIX (75): 25-58.
2004 La vertiente del Norte, *Regiones y paisajes de la geografía mexicana*, El Colegio de México, México.

Gatewood, Charles B.
1993 La rendición de Gerónimo, *Gerónimo. El final de las guerras apaches*, José J. de Olañeta (Hesperus), Palma de Mallorca.

González Herrera, Carlos
2004 Purificando la frontera: Eugenesia y política el la región El Paso-Ciudad Juárez, 1900-1930, en R. Pérez-Taylor (ed.) *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México: 429-446.

Griffen, William B.
1992 Aspectos de las relaciones entre indios y europeos en el norte de México, en Y. Campbell (coord.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Col. Conmemorativa IV), Ciudad Juárez: 41-74.

Gutiérrez, Ramón A.
1993 *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hale, Charles A.
1991 *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México.

Harris, Marvin
1999 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo xxi, México.

Hinojosa, Pedro
1891 *Memoria que el secretario de Estado y del despacho de Guerra y Marina presenta al Congreso de la Unión y comprende del 1° de junio al 30 de julio de 1890*, Tipografía de la Secretaría de Guerra y Marina, México.

Jiménez, Alfredo
2006 *El Gran Norte de México. Una frontera imperial de la Nueva España (1540-1820)*, Tebar, Madrid.

Library of Congress
2007 Edward S. Curtis`s "The North american Indian" Photographic Images, *The Library of Congress,* disponible en <http://memory.loc.gor/ammem/award98/ienhtml/curthome.html.>

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
1997 *El pasado indígena*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, México.

Merrill, William
2000 La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial, en M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. Soto y M. Vallebueno (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Molina Enríquez, Andrés
1978 *Los grandes problemas nacionales*, Era, México.

Molina, Carlos
s.f El destino manifiesto: ¿ideal o justificación?, *SEPiensa,* disponible en <http://sepiensa.org.mx/contenidos/historia_mundo/siglo_xx/eva/destino_man/des_man_a_.htm>.

Morgan, Lewis H.
1971 *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.

Mraz, John
2000 Historia y mito del Archivo Casasola, *La Jornada Semanal*, 31 de diciembre.

Mühlenpfordt, Eduard E.
1993 *Ensayo de una fiel descripción de la República de México, referido especialmente a su geografía, etnografía y estadística,* traducción y nota preliminar de José Enrique Covarrubias, edición a cargo de Teresa Segovia, Banco de México, México.

Naranjo, Francisco
1884 *Memoria que el secretario de Estado y del despacho de Guerra y Marina presenta al Congreso de la Unión en 30 de junio de 1883 y comprende del 1o. de enero de 1882 al 30 de junio de 1883, con un apéndice de varios documentos*, tomo I, Tipografía y Litografía La Época, Ignacio Haro y Compañía, México.

Núñez García, Silvia y Guillermo Zermeño Padilla
1988 *EUA, documentos de su historia política*, vol 3, Instituto Mora, México.

Orellana, Margarita de
1999 *La mirada circular. El cine norteamericano en la Revolución Mexicana, 1911-1917,* Artes de México (Col. Artes de la Mirada), México.

Ortega y Medina, Juan A.
1972 *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, México.

Payno, Manuel
1869 Razas indígenas. Rancherías de la Sierra Madre, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, época 2, I: 496-505.

Pérez-Taylor, Rafael (ed.)
2004 *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México.

Powell, Philip W.
1984 *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rajchenberg, S. Enrique y Catherine Héau-Lambert
2005 El septentrión mexicano entre el destino manifiesto y el imaginario territorial, *Journal of Iberian and Latin Studies*, julio, 11 (1): 31-32.

Rodríguez, Martha
1998 *La guerra entre bárbaros y civilizados. El exterminio del nómada en Coahuila, 1840-1880*, Centro de Estudios Sociales y Económicos, Saltillo.

Rozat, Guy
1992 *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de México*, Tava, México.
2004 Desiertos de rocas y desiertos del alma. Un acercamiento antropológico a la crónica de Pérez de Ribas, en R. Pérez-Taylor (ed.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México: 315-322.

Salmerón, Celerino
1986 *Las grandes traiciones de Juárez. Vistas a través de sus tratados con Inglaterra, Francia, España y Estados Unidos*, Tradición, México.

Santamaría, Fray Vicente de
1772 *Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y la costa de su seno mexicano*, manuscrito.

Sierra, Justo y Vicente Riva Palacio
1940 *Evolución política del pueblo de México,* unam*. dirección general et. al., México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad hasta la época actual.* 1981, Ed. cumbre, 5 tomos, Cumbre, México.

Son C. L. Nichsen
1993 De salvaje a santo. Una nueva imagen de Gerónimo, *Gerónimo. El final de las guerras apaches*, José J. de Olateña (Hesperus), Palma de Mallorca: 30-31.

Suárez Argüello, Ana Rosa
1994 Una punzante visión de los Estados Unidos (la prensa mexicana después de 1847), en R. Blancarte, *Cultura e identidad nacional*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México.

Torres Parés, Javier
2004 Frederick Jackson Turner: Frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense, en R. Pérez-Taylor (ed.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff,* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México: 424-425.

Turner, Frederick Jackson
1987 Significado de la frontera en la historia americana, *Secuencia*, enero-abril, 7: 187-207.

Vanderwood, Paul J.
1989 Explicando la Revolución Mexicana, *Secuencia*, enero-abril, 13: 5-22.

Velázquez, María del Carmen
1987 El septentrión novohispano, en D. Piñera (coord.), *Visión histórica de la frontera norte de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Baja California, México.

Weber, David J.
1988a Una ojeada a la frontera del antiguo norte de la Nueva España, en D. Weber (comp.), *El México perdido. Ensayos escogidos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)* Secretaría de Educación Pública (SEPSetentas), México: 22-23.
1988b *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zene, Cosimo
2004 Travesía en el desierto. Las experiencias de la humanidad en el diálogo con Dios, en R. Pérez-Taylor (ed.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza Valdés, México: 45-68.

VI Coloquio
Paul Kirchhoff
Antropología simbólica

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM,
se terminó de imprimir en octubre de 2011, en los talleres de
Formación Gráfica, S.A. de C.V.,
Matamoros núm. 112, colonia Raúl Romero, C.P. 57630,
Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
La corrección fue realizada por Mercedes Mejía,
René Uribe y Adriana Incháustegui composición por
Paola Almaguer Pérez y Martha González Serrano
en tipo Garamond 9 /11 y 11 / 13.2.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Ada Ligia Torres Maldonado.
La edición consta de 500 ejemplares impresos en offset
en papel cultural de 75g, los forros en cartulina couche de 125 g.

VI Coloquio Paul Kirchhoff

Antropología simbólica

En este libro colectivo se analiza desde diferentes perspectivas la antropología simbólica, a partir de diferentes posturas teóricas en boga hasta el día de hoy. También contiene estudios concretos sobre la realidad antropológica y etnológica del centro del país, así como del norte de México. De esta forma, los grupos étnicos encuentran en el análisis antropológico una postura simbólica acerca de sus sistemas de creencias, como la puerta que nos conduce en el terreno de las ideologías a la construcción imaginaria de la realidad. Distintos hechos se materializan a su vez en una diversidad de procesos sociales y culturales que se encuentran en el cotidiano de los grupos estudiados.

CREATIVE COMMONS